

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta
Ústav světových dějin

Bakalářská práce

Ondřej Bratinka

Studentské hnutí 68' v Německu a Katolická církev

The Movement of 68' and the Catholic Church in Germany

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 29. 7. 2011

Ondřej Bratinka

Anotace a klíčová slova

Tato práce se ve své první části zabývá dějinami studentského hnutí tzv. osmašedesátníků ve Spolkové republice Německo a jeho marxistickými ideologickými základy. V druhé části pojednává vývoj nejdůležitějších ideových proudů uvnitř německé Katolické církve, které si zachovaly aktuálnost i po pádu nacionálněsocialistického režimu a ovlivňovaly poválečnou německou společnost. Na tomto základě potom autor analyzuje ideové střetnutí moderního neomarxistického hnutí a moderní sekulární společnosti se sociálními naukami Katolické církve, jak je formuloval 2. vatikánský koncil. Cílem práce je sonda do rozmanitého ideového světa 60. let v Německu, hlavně pak jeho extrémních levicových poloh a jejich ideové konzervativní protiváhy. Autor na závěr bilancuje nejen společenské důsledky dramatického konce 60. let ale i působení relevantních společenských institucí a ideových hnutí v posledních 150 letech v německých dějinách. Nabízí základní přehled některých problémů, kterými se soudobá německá sekulární i církevní historiografie zabývá a jejíž nejnovější výsledky jsou studijním podkladem práce.

Klíčová slova: Hnutí 68' (osmašedesátnické hnutí), Katolická církev, 2. vatikánský koncil, Katolické akademie, katoličtí laikové, Joseph Ratzinger, Hans Küng, marxistická ideologie, neomarxismus, Nová levice, Spolková republika Německo, mimoparlamentní hnutí, studentské bouře, německé univerzity, Studentský německý socialistický svaz, Rudi Dutschke

Synopsis and Keywords

The first part of the thesis focuses on the history of the student movement of 68ers in West Germany and its Marxist ideological fundamentals. The second part explores the development, within the German Catholic Church, of the most significant ideological currents which survived the regime of National Socialism and have continued to influence the society of post-war Germany. The author then analyzes the ideological clash of the modern neo-Marxist movement and modern secular society with social teachings of the Catholic Church as formulated by the Second Vatican Council. The aim of the thesis is to probe the diverse ideological world in Germany of the nineteen sixties, mainly its extreme left versus its conservative opposition. In the final part the author reviews the societal consequences of the dramatic late sixties and the influence of the most relevant societal institutions and ideological movements in the last 150 years of German history. A summary of some of the problems which the current German secular and Church historiographies face, whose most recent findings were the study material for the thesis, is presented.

Keywords: Movement of Sixtyeighters, Catholic Church, Second Vatican Council, Catholic Academies, Laity, Joseph Ratzinger, Hans Küng, Marxistic Ideology, Neomarxism, New Left, Germany, Extraparliamentary Opposition, Socialist German Student Group, Student Protests, German Universities, Rudi Dutschke

OBSAH:

I. Úvod	7
II. Společnost v pohybu	12
<i>II. 1. Nová levice</i>	<i>12</i>
<i>II. 2. Frankfurtská škola, Kritická metoda a další ideové zdroje</i>	<i>14</i>
<i>II. 3. Studentské hnutí a vznik mimoparlamentní opozice</i>	<i>18</i>
<i>II. 4. Studentské bouře a jejich průběh</i>	<i>27</i>
III. Církev v poválečné NSR	30
<i>III. 1. Historické předpoklady</i>	<i>30</i>
<i>III. 2. Katoličtí laikové a základy křesťanského sociálního hnutí</i>	<i>30</i>
<i>III. 3. Katolická akce a Katolické akademie</i>	<i>37</i>
<i>III. 4. Poválečná situace - smíření s legitimitou demokracie a s politickým pluralismem</i>	<i>40</i>
<i>III. 5. Ústřední výbor německých katolíků</i>	<i>43</i>
<i>III. 6. Shrnutí</i>	<i>43</i>
IV. Církev a německá společnost	45
<i>IV. 1. Předzvěst koncilu</i>	<i>46</i>
<i>IV. 2. Druhý vatikánský koncil - koncilové dokumenty a sociální encykliky koncilových papežů</i>	<i>47</i>
<i>IV. 3. 82. Katolický sněm v Essenu</i>	<i>52</i>
<i>IV. 4. Katoličtí studenti na univerzitách a v akademickém prostředí</i>	<i>53</i>
<i>IV. 5. Protipól</i>	<i>63</i>

V. Závěr	67
Seznam použité literatury:	71

I. Úvod

Ústřední snahou soudobého historického bádání v Německu je bezesporu hledání odpovědi na otázku, co vše patřilo či nepatřilo k základním faktorům radikální proměny německé společnosti po II. světové válce. Pokud měříme podle rozdílného stavu před válkou a po ní, neocitla se v dějinách snad žádná evropská společnost (v celosvětovém měřítku snad jen Japonsko) na tak hlubokém krizovém bodě jako ta německá. Nejednalo se však o žádný postupný úpadek a následné období chaosu. Od Bismarckova triumfu uplynul pouze jeden jediný lidský život, než se německá společnost propadla na absolutní dno a ocitla se v totálním opovržení u všech ostatních evropských národů. Porážka v I. světové válce, která byla ovšem pouze porážkou na bojišti, se se stavem v květnu 1945 nedá ani v nejmenším srovnávat.¹

Německo získalo neodmyslitelný punc evropského agresora, který rozpoutal dvě světové války a dopustil se těch nejhorších válečných zločinů, které v dějinách nemají žádnou srovnatelnou dobu. V květnu roku 1945 a v následujících měsících se zdálo, že Němci před sebou nemají žádnou budoucnost. Uvažovalo se o jeho totální neutralizaci a proměnu v agrární stát.² I když tato myšlenka byla záhy zavržena jako nereálná, nikdo se neodvažoval pomyslet na budoucí Německo jako na rovnoprávnou velmoc. Poté, co by bylo důkladně denacifikováno, demilitarizováno a depolitizováno, mělo dlouhou dobu setrvávat pod kuratelou Spojenců a mělo s ním být nakládáno jako s poraženou bestií, která nikdy už nikdy nesmí dostat příležitost někomu škodit.³ Tolik by se dalo říci k vítězným náladám.

Brzy začalo být slyšet i prozřetelnější hlasy, které upozorňovaly na nebezpečí, že tento postup je stejnou chybou, jaké se dopustili Spojenci po I. světové válce. Bylo jasné, že Německo v nějaké formě musí existovat dále a že mu musí být umožněno, vrátit se mezi civilizované národy Evropy.⁴ Ty nejhorší a nejzjevnější zločiny byly vyšetřovány a potrestány, pokud se jejich pachatelé sami nevyhnuli spravedlnosti útekem nebo dobrovolnou smrtí. Přes veškeré emoce se ale podařilo mezi západními spojenci zvolit kurs, který se později ukázal jako jediná správná a možná cesta: využít těch sil uvnitř zbídačelého Německa, které Hitlerovu diktaturu přestály morálně bezúhonně a jejich

¹ srov. Sontheimer Kurt: *Grundzüge des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland*, München 1984, s. 13-16

² srov. *ibid.*, s. 16

³ *ibid.*

⁴ srov. také Mann Golo: *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, 1958, s. 966-981

pomocí postavit na nohy zcela jiné Německo, než jaké tu kdy bylo.⁵ Fakt, že tento projekt nakonec slavil úspěch (z hlediska rozdělení alespoň částečný) ve formě raketového hospodářského růstu a růstu životní úrovně (tzv. hospodářský zázrak), plného začlenění Spolkové republiky do západního spojeneckého systému a dohod o hospodářské a politické integraci, nepřestává historiky zajímat ve všech jeho podrobnostech.⁶

Téma této práce jsem si zvolil z praktického důvodu. Zběžný i podrobný pohled do bibliografie, která shrnuje historické bádání o událostech 60. let v tehdejší západní Evropě, prozrazuje jeden výrazný deficit: Téměř výhradní pozornosti v souvislosti s tehdejším společenským diskursem se dostává zejména socialistickému studentskému hnutí a levicovým uskupením. To je přirozené, protože právě tyto ideologické a deklarovaně politické formace byly hlavním a nejdůležitějším nositelem myšlenek, které ovlivňovaly tehdejší dění. A ačkoli se jejich sny a požadavky nepodařilo v politické rovině zrealizovat revoluční cestou, úspěšně zakotvily ve společenském povědomí a etablovaly se jako moderní "think-tanky" liberálně levicového politického proudu. Představitelé osmašedesátnického hnutí, kteří se postupem času rozešli s radikálně revolučními požadavky a podrobili se tradičnímu demokratickému procesu navíc ve smyslu tzv. pochodu institucemi splynuli s veřejnými elitami a dále výrazně ovlivňují veřejné dění dodnes. Pokud to nejsou již samotní "osmašedesátníci", jsou to alespoň jejich učedníci a následovníci, kteří se k marxistickému nebo obecně levicovému dědictví studentského hnutí roku 1968 nadále hlásí.

Myšlenky levicové a marxistické se v 60. letech se staly intelektuálním mainstreamem. Koneckonců i pohled do historie novověkých univerzit nám nabízí podobných a stokrát se opakujících příkladů přejímání "pokrokového" a "moderního" mnoho. Moje předběžná výchozí teze, se kterou jsem se pustil do studia materiálů a podle které se proti této intelektuální frontě nepostavila dostatečná hráz z opačného, tj. konzervativního tábora, se v průběhu této práce ukázala jako předsudek, který jsem zdaleka přehodnotil. Představoval jsem si intelektuální bitvu v médiích a odborných kruzích, s vyrovnanými stavy a důkladnou argumentační výzbrojí.⁷ Studium písemných pramenů, tj. odborných i neoborných časopisů, oficiálních církevních dokumentů a vzpomínek současníků mi ukázalo poněkud jiný obraz, i když v mnohem decentnější podobě, než kterou jsem očekával. Stejně jako se koncem 50. a počátkem 60. let začala probouzet Nová levice, která si dala

⁵ srov. Sontheimer K.: *Grundzüge des politischen Systems*, s. 16-20

⁶ srov. Wolfrum Edgar: *Die geglückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Bonn 2007, s. 20-50

⁷ Paradoxně to byly hlavně bulvární noviny Bild, vlastněné mediálním magnátem blízkým politické pravici Axelem Springerem, které vedly agresivní kampaň proti představitelům Nové levice, hlavně proti vůdci studentského hnutí Rudi Dutschkemu.

za cíl, nově objevit a vyložit původní myšlenkové dědictví marxismu, kterému se podle mnoha názorů stávající levice zproněvěřila, nastal událostí 2. vatikánského koncilu, svolaného z iniciativy papeže Jana XXIII., podobný pohyb i uvnitř do té doby strnule konzervativních struktur. Cíl byl paradoxně podobný: nově interpretovat tradiční církevní učení a zejména formulovat její odpovědnost a úkoly vůči světu, který se čím dál více a rychleji proměňuje.⁸ Tento paralelní (nikoliv analogický, neboť v případě církve se navzdory mnohým očekáváním nejednalo o revoluční, nýbrž přirozený postup) vývoj, který je předmětem mého zkoumání, mluví potom sám za sebe. Nabízí se ovšem také otázka, zda se nejedná o umělé srovnání dvou předmětů, které spolu souvisí jen náhodně a zda je pohyb uvnitř církve pro tuto dobu natolik relevantní i pro sekulární svět, aby výsledek tohoto srovnání měl výpovědní hodnotu, kterou slibuje. Domnívám se že ano, protože kromě katolické církve nanalezeme v západním světě srovnatelnou instituci, která by v té době tak silně reagovala na společenské dění. Z hlediska někoho, kdo například vyrůstal za železnou oponou, se tak jedná o optický klam, neboť tam byla církev zcela vydělena z veřejného prostoru. V této práci jde právě o nalezení těch společenských sil a názorových proudů, které představovaly alternativu k něčemu, co v této době bylo myšlenkovou módou. Jak to již ale v historii bývá, jsou tyto intelektuální trendy (na obou stranách) nesený vždy menšinou. Většinové obyvatelstvo (naladěné v ekonomicky příznivých dobách převážně na to, aby věci zůstaly takové, jaké jsou), vystupuje jako němý pozorovatel, který je sice slyšet skrze průzkumy veřejného mínění, do událostí ale zasahuje během volebního období pouze pasivně. Naproti tomu jsou církve (ne jen katolická) společenskou silou, která zejména v dobách krize je nejen slyšet, nýbrž je i aktivní. Bádání na tomto poli se mi proto jeví velice důležité. Za přidanou hodnotu této práce považuji také fakt, že popisuje podrobně církevní život ve svobodné společnosti a je vlastně přímým protikladem církevních dějin posledních 60 let v Čechách, respektive v Československu. Pro našince, který společenskou úlohu církve vnímá touto optikou, může být taková historie zajímavým čtením, které načrtává i fiktivní obraz dějin a problémů, o které nás komunistická diktatura připravila.

Při psaní a studiu literatury a pramenů mi zároveň nemohlo uniknout, že ještě zajímavější by toto téma bylo zpracovávat z perspektivy obou německých církví, jak evangelicko-luterské tak i katolické. V případě evangelické církve by to bylo snad ještě případnější, neboť v ní se zápas mezi původním vykládáním Písma a socialistickým myšlenkovým proudem projevil mnohem výrazněji. Není divu, vždyť i vůdce studentského hnutí Rudi Dutschke sám sebe považoval za věřícího evangelíka a jeho duchovním rádcem a věrným přítelem nebyl nikdo jiný, než proslulý evangelický teolog Helmut Gollwitzer.

⁸ Gatz Erwin: *Katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert*, Freiburg 2009, s. 68

Na takové porovnání ovšem není místo, na následujících padesáti stranách budu schopen podat pouze základní komentovaný přehled této problematiky: 1. popsat společenské a intelektuální klima konce 50. a 60. let v Německu a vyzdvihnout jeho nejdůležitější proudy a jejich představitele 2. charakterizovat studentské hnutí, podat přehled nejdůležitějších témat, ke kterým se toto hnutí vztahovalo 3. popsat vývoj a typické rysy německého katolicismus, včetně jeho historických předpokladů (tj., od roku 1848), rozebrat jeho zvláštnosti a jeho proměny; zvláštní pozornost věnovat poválečnému katolicismu a proměnu jeho postoje ke státu a sekulární společnosti, tj. postupné opuštění vlastních modelů společnosti a smíření s demokratickým pořádkem a pluralismem. 4. zvláštní úsek věnuji události 2. vatikánského koncilu, jeho rozdílnou recepci v německém katolicismu podle rozdělení: hierarchická církev, běžní laikové, katoličtí studenti a teologové. 5. na základě předchozího učinit závěr, na kolik duchovní a intelektuální klima 60. let (včetně svého vrcholu v roce 1968) ovlivnilo katolickou církev v jejích jednotlivých stavech, jak progresivní i konzervativní katolíci reflektovali vlastní církev a nakolik ji ztotožňovali s programem obnovy společnosti, jak ho předkládala Nová levice.

Zcela jsem vypustil původně zamýšlenou kapitolu o klíčových momentech politického vývoje Spolkové republiky Německo. Jednak bych byl musel opisovat jen z obecné literatury, zabývající se politickým vývojem, za druhé by se do práce nevešlo samotné jádro této práce a tou je zhodnocení myšlenkového kvasu na obou stranách „barikády“. Důležité momenty politického vývoje zmiňuji proto vždy v kontextu se svým tématem.

Jako prameny pro tuto práci mi dobře posloužily hlavně paměti současníků a jejich tehdejší publicistická činnost. Velkou možnost pro práci s prameny mi poskytla i sekundární literatura, hlavně práce Thomase Grossmanna a Christiana Schmidtmanna, kteří důležité dokumenty v širokém znění reprodukují. Měl jsem proto přístup i k písemnostem, ke kterým bych se vzhledem velkému záběru této práce (musel bych současně nebo postupně pobývat delší dobu v archivech asi pěti univerzitních měst a téměř všech německých diecézí) pravděpodobně nedostal. Co se týče dobové publicistiky, čerpal jsem hlavně z produkce katolického periodika Die Herder-Korrespondenz a Stimmen der Zeit a souborného díla Karla Rahnera. Herder-Korrespondenz se mi zdála jako nejobjektivnější pramen, neboť sama o sobě neprezentovala žádný vyhraněný názorový proud a byla pro tyto spíše fórem. Na jejích stránkách byly nejširše pojednávány společenské, politické a s katolickým náboženstvím spjaté problémy, otiskovány důležité papežské encykliky v plném znění, stejně jako stanoviska německého episkopátu. Herder-Korrespondenz byla i nejvýznamějším zpravodajem v německy mluvících zemích během konání Druhého vatikánského koncilu. V roce 1967 zde vyšly i rozsáhlé studie k aktuálním teologickým proudům té doby, zvláště

k politické teologii, teologii osvobození atd. V Herder-Korrespondenz nalézt i komplexní přehled různých nonkonformních katolických názorů (časopis přebíral i velké množství jiných článků z různě zaměřených médií) a jedná se proto z mého pohledu o nejbohatší pramen pro studium německého katolického myšlení v té době. Jeho zvláštností ale i nevýhodou je fakt, že až do roku 1972 nebyla ani ke krátkým sdělením z církevního dění ani k jednotlivým článkům (a to ani odborným) otištěna jména autorů. V poznámkách proto jako zdroj uvádím jen název časopisu, ročníku a číslo stránky.

Ke studiu encyklik jsem využíval německé překlady, které jsou k dispozici na oficiálních internetových stránkách Vatikánu, jednotlivých biskupství, či v Herder-Korrespondenz. Výbor nejdůležitějších pastýřských listů vyšel v publikaci *Katholische Kirche im demokratischen Staat*, kterou uspořádal Adolf Fitzek a která obsahuje prohlášení německého episkopátu k nejdůležitějším problémům doby, o které tato práce pojednává. Archivní dokumenty lze nalézt také na stránkách Ústředního výboru německých katolíků či stránkách jednotlivých německých biskupství. Obecný přehled mi zprostředkovaly také nejnovější zpracování poválečných německých dějin od Edgara Wolfruma *Die geglückte Demokratie* a přehledové dějiny německé společnosti *Die deutsche Gesellschaftsgeschichte* od Hanse-Ulricha Wehlera. K dějinám Katolické církve je referenčním dílem práce Erwina Gatze *Die Katholische Kirche im Deutschland im 20. Jahrhundert*, stejně jako jeho osmisvazková práce k jednotlivým aspektům dějin Katolické církve v Německu - odtud jsem čerpal informace hlavně z posledního svazku, věnovaného laické práci.

Je možné, že této práci bude vytýkána její přílišná obecnost v první půli a zhuštění témat do kapitol a podkapitol, z nichž každá by mohla být rozvedena do práce podobného rozsahu. Na svoji obhajobu předdesílám, že události konce 60. let v NSR nejsou přeci jen tak známým terénem a je třeba je představit (což činím i pro sebe a své další studium) ve všech důležitých aspektech, i na úkor toho, že tato práce nebude mít ve své první polovině takovou integritu, jakou by umožňovalo úzce zaměřené téma. Kromě toho je druhá polovina této práce věnována velmi specifickým problémům, které snad tento nedostatek vyváží.

II. Společnost v pohybu

II. 1. Nová levice

Fenomén protestní kultury a hlasitého odporu vůči tomu, co je a bylo ze strany revolučně naladěné mládeže nazýváno "establishment" nebyl přirozeně originální německý fenomén. Jeho vznik a vývoj byl globální a souvisel těsně se vznikem celosvětového a zpočátku téměř neorganizovaného myšlenkového proudu Nové levice, který zásadním způsobem nově formuloval představy levicových aktivistů a intelektuálů o fungování společnosti a zejména o její účinné proměně podle původních marxistických vzorů, které, jak se reprezentanti Nové levice domnívali, bylo zrazeno levicí „starou“, tj. komunistickými režimy i sociální demokracií.⁹

Nová levice měla svůj domov původně v USA, ale takřka současně pronikl její myšlenkový náboj do demokratických zemí západní Evropy, tj. do Velké Británie, Itálie, Francie a samozřejmě i do Spolkové republiky Německo. Faktory jejího úspěchu mezi intelektuály byly několikery: Ačkoli se již ve 20. letech ve Spojených státech prosadil na základě kapitalistických zásad model konzumní společnosti, která se zdála být schopna zajistit důstojné bytí většině jednotlivců, narušila toto chápání tvrdá hospodářská krize ve 30. letech. Jednostranná a čistě na okamžitý ekonomický úspěch orientovaná naděje v sílu Sovětského svazu vedla k posílení názoru, že kapitalismu odzvonilo a budoucnost patří centrálně plánovanému hospodářství nebo státnímu dirigismu.¹⁰ K tomu se přidružil i fakt, že drtivá většina levicově laděných intelektuálů¹¹ (až na čestnou výjimku George Orwella) dokázala pro mnohé přesvědčivě mlčet o otrocké povaze sovětského hospodářství a bídě tamního obyvatelstva a to včetně těch, kteří se o poměrech v SSSR mohli přesvědčit na vlastní oči. Také obecně zažitý výklad, podle kterého byl za Hitlerův nástup v Německu zodpovědný tzv. Großkapital¹² (jakož i selhání předválečného hospodářského systému), vyřadil pravicově smýšlející intelektuální populaci v západním světě na vedlejší kolej a intelektuálně ji dehonestoval.

⁹ Lehnert D.: *Sozialdemokratie zwischen Protestbewegung und Regierungspartei 1848–1983*. Frankfurt 1983, s. 530

¹⁰ Pečenka M., Luňák P. a kolektiv: *Encyklopedie moderní historie*, s. 184, Hospodářská krize

¹¹ Z nichž ti, kteří během války odešli do exilu, žili spokojeným životem v USA.

¹² Tento názor zčásti dodnes zastává část historické obce, včetně Iana Kershawa.

Brzy po válce bylo ovšem potřeba se vyrovnat s faktem hospodářského úspěchu, který v západních sektorech okupovaného Německa zahájila nejdříve měnová reforma Ludwiga Erharda¹³, jejíž důsledky způsobily pozitivní naladění většiny společnosti vůči „establishmentu“ a posílily její důvěru v hospodářský systém. Naproti tomu stupňující se tlak studené války a nepopiratelné intelektuální zklamání z vývoje ve východním bloku způsobilo (nejpozději v roce 1956, kdy Chruščov na XXII. sjezdu KSSS poprvé přiznal některé Stalinovy zločiny) nové pokusy o správný přístup k marxismu. Nová levice dále pracovala s myšlenkou, že kapitalistický řád je přežitek, jenž musí být překonán, přičemž původní akcent na „vykořisťování“, které se vzhledem k dobré materiální situaci západního dělnictva zdálo anachronické, se přesunul na aspekt „odcizení“.¹⁴

Další novum potom bylo i nepřímá rezignace na politickou organizaci, na jejíž místo nastoupil spíše aktivismus zespoda. I toto byla přirozená reakce na zklamání, které zleva přinesly neomarxistům stalinistické režimy za železnou oponou a zároveň z pravé strany i moderní sociálnědemokratické strany, které se během 50. let plně začleňovaly do systému parlamentární demokracie a více neusilovaly o diktaturu proletariátu.¹⁵ V Německu se tak stalo v roce 1959, kdy bylo na sjezdu *Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD)* definitivně upuštěno od dogmatického marxismu, teorie třídního boje a byla ohlášena transformace od dělnické strany ke straně lidové.¹⁶

Dalším, stejně významným faktorem, sdružující globální Novou levici, byl vzestup nových, pro novou generaci marxistů nadějných komunistických států mimo prostor za železnou oponou - úspěšný nástup komunistické diktatury na Kubě v roce 1959, Mao-cetungova Čína, agresivní nástup Severního Vietnamu v 60. letech - a politika Spojených států, pro které se Vietnam stal i horkým bojištěm studené války, což na ně přivolalo hněv celé západní levice. Protože domovem Nové levice byla hlavně univerzita a její vůdčí osobnosti zdaleka nezanedbávaly veřejnou činnost, je jasné, proč se hlavním receptorem jejich myšlenek stali studenti.

¹³ Zastávající nejprve úřad ředitele *Hospodářské správy sjednoceného hospodářského prostoru*, později ministra hospodářství nového německého státu.

¹⁴ Wolfrum E.: *Die geglückte Demokratie*, s. 265

¹⁵ Lehnert D.: *Sozialdemokratie zwischen Protestbewegung*, s. 531

¹⁶ srov. ibid.

II. 2. Frankfurtská škola, Kritická metoda a další ideové zdroje

Základem myšlenkových specifik Nové levice v Německu nebyl nějaký původní, ortodoxní výklad marxismu. Jejím nejvýznamnějším vodítkem byla Kritická teorie, reprezentovaná Frankfurtskou školou a jejími čelnými mysliteli, Maxem Horkheimerem, který byl její tvůrce, a Theodorem W. Adornem, jeho nejbližším spolupracovníkem. Oba působili na *Institutu pro sociální výzkum* ve Frankfurtu nad Mohanem, který provozovali i v exilových letech v Paříži a později v New Yorku. Samotný pojem Kritická teorie je odvozen z práce Maxe Horkheimera *Tradiční a kritická teorie* z roku 1937, ve které je tato metoda vymezena vůči pozitivisticky založeným vědám a idealistické filosofii, které vzešly s duchovního vakua 19. století, kdy křesťanský pohled na svět, reprezentovaný a artikulovaný církvemi, byl definitivně opuštěn. Jádrem Kritické teorie spočívá v odmítnutí stávajících společenských skutečností, které jsou podle Horkheimera pouze konstruktem, který musí být zkoumán na základě úsilí o poznání ideální a spravedlivé skutečnosti (poznání v přísně imanentním slova smyslu) a podle této být korigován. Zatímco pozitivistické vědy tyto dané skutečnosti nazírají jako rezultat historického vývoje, uznávají jeho legitimitu (respektive ji nijak nezpochybňují) a dále s nimi pracují, hodlá Kritická teorie pomocí poukazů na jejich chyby nabídnout kvalitnější řešení. Slabinu idealistické filosofie zase podle Horkheimera tvoří její samotný charakter, „metafyzická nadstavba“, která opět nepřistupuje k dané realitě kriticky, nýbrž jí pouze na základě metafyzického nahlížení opravuje. Idealistický konstrukt tak podle něho pouze opravuje jiný konstrukt - společenskou realitu - ke které se staví sice kriticky, ale sám o sobě nemá vůči ní většího oprávnění.¹⁷ Horkheimerova Kritická teorie naproti tomu chce uchopit reálné společenské jevy tak jak jsou - tím, že odhalí jejich vzájemné rozpory - a skrze poukazy na tyto rozpory modelovat skutečnost novou. Jedině tak je možné dospět k receptu nového a spravedlivějšího uspořádání společnosti. Oproti dogmatickému marxismu je zde zřejmý rozdíl - nejedná se zde o apriorní požadavek třídního boje nebo náčrt komunistické společnosti, nýbrž o popis metody, která má teprve takový proces umožnit. Původní Marxovo učení chápe Horkheimer spíše než jako filosofii dějin jako kritiku buržoazně-kapitalistické společnosti, přičemž jeho přímé prognózy k dosažení postkapitalistického stavu nepřejímá. Z této kritiky chce jen vycházet, ovšem zcela jiným směrem, než marxisticko-leninská teorie sovětského typu. Ačkoli se Marx samotný neomezoval jen na kritiku buržoazně-kapitalistické společnosti a jeho dílo se dá podle mého názoru

¹⁷ Horkheimer Max: *Traditionelle und kritische Theorie: 4 Aufsätze*, Frankfurt am Main 1977

nazírat jako filosofie dějin, orientuje se Frankfurtská škola pouze na jeho kritickou část a označuje pozdější praktické využití Marxovy teorie v reálných socialismech za zkomolení.¹⁸

Druhým a pro studentské hnutí klíčovým momentem v Kritické teorii je Horkheimerovo nazírání na autoritu. Horkheimer ji definuje ve vztahu k buržoaznímu myšlení, které má podle jeho názoru svůj počátek rovněž ve vzpouře proti tradici a její nadvládě, přičemž tato byla zprvu správně nahrazena autoritou rozumu. Samotný buržoazní liberalismus ale podle Horkheimera přinesl později ještě jinou novou autoritu, tržní mechanismus, kterému se teď bezmezně klaní.¹⁹ Tento mechanismus ovšem není svobodný, protože - tady se Horkheimer shoduje s Marxem - je v rukou oligarchie a nikoli celku. Cíle lidstva proto vidí Horkheimer stejně jako Karl Marx v hesle "svoboda, rovnost, spravedlnost a štěstí". Těchto hodnot lze ovšem dosáhnout pouze pomocí kolektivního podmanění hospodářských mechanismů. Až potom bude člověk moci rozhodovat o svém vlastním budoucím sebeurčení.²⁰

Každý z představitelů Frankfurtské školy se samozřejmě v rámci Kritické teorie věnoval jiným oblastem, zmíněnou Horkheimerova práci a zvláště její část o vlastní metodě Kritické teorie lze považovat za výchozí bod pro celý tento myšlenkový směr, za inspirátora německé verze Nové levice. Kromě samotné Kritické teorie je pro Novou levici významné též Horkheimerovo a Adornovo společné dílo, *Dialektika osvícenství (Dialektik der Aufklärung)*.

Na třetím místě je třeba zmínit spolupracovníka Institutu Herberta Marcuseho, z jehož díla uvádím spis *Der eindimensionale Mensch (Jednorozměrný člověk)*, freudiánský esej *Triebstruktur und Gesellschaft (Struktura pudu a společnost)* a dvoudílnou práci *Kultur und Gesellschaft (Kultura a společnost)*. Tento sociolog a filosof měl patrně na studentské hnutí největší vliv a to jak v Německu, tak i ve Spojených státech, kde od roku 1934 trvale žil a napsal všechna svá významná díla. S revoltujícími studenty v Německu se osobně setkával ke konci 60. let, kdy pobýval v Evropě.

Marcuse navazuje na Marxe a Horkheimera ve svém pojetí oné nesprávné autority, kterou on nazývá pro změnu „výrobně-konzumním dualismem“. Tento termín označuje takový stav společnosti, kdy jednotliví lidé dávno nemají přístup k poznání skutečného smyslu své existence, protože jim jejich konzumní závislost, udržovaná při životě vnějšími prostředky (reklama na zboží, zábavná a informační média, která vnucují jistý životní styl a zprostředkovávají jen určité

¹⁸ srov.: Die Sowjetunion, Solschenizyn und die westliche Linke. hrsg. von Rudi Dutschke u. Manfred Wilke. Unter Mitarb. von Reinhard Crusius. Mit Beitr. von J.-M. Chauvier, Reinbek bei Hamburg, s. 20-45

¹⁹ Ist Revolution eine christliche Alternative?, in: Herder-Korrespondenz, 9 (1968), s. 237

²⁰ ibid., s. 237

informace), nedovoluje, k tomuto poznání dospět. Tím, že se v tomto stavu nalézají, vyhovuje především „establishmentu“, který z tohoto dualismu materiálně profituje.²¹ Pouze ti jednotlivci, kteří tuto svou existenciálně pojatou bídu nahlízejí (za takového se považuje zajiště i Marcuse sám), dokáží toto otroctví nahlédnout, analyzovat (metodou, kterou navrhuje Horkheimer jako v Kritické teorii) a hledat cestu k osvobození. Touto cestou, postupným odmítáním „výrobně-konzumního společenského dualismu“ se ustavuje správný revoluční postoj a výboj z „falešného“ do „správného vědomí.“ Ve společenském kontextu lze tohoto stavu dosáhnout především mobilizací těch členů společnosti, kteří svojí situaci v tomto světle nahlíží a toto poznání předávají dál. Překročí-li toto poznání kritický bod, ve kterém jím disponuje většina, nalézá se lidstvo na prahu revoluce (kterou je možné provést nenásilně, pokud tato je předmětem společenského konsensu, nebo násilně, pokud není). Revoluci pak zahájí tzv. „Velký odpor“, což je Marcuseho terminus technicus pro zahájení revoluce jak takové.²²

Marcuse zůstal studentskému hnutí věrný nejdéle. Alespoň jako jediný ze všech čtyř myslitelů, kterým zde věnuji pozornost. Všiml si toho již Hans-Ulrich Wehler, který v jednom komentáři k jeho osobě poznamenal: "Zatímco si Adorno s Horkheimerem ve svém frankfurtském institutu lámali hlavu nad tím, jak se mohlo stát, že se jejich subtilní pozdní marxismus mezi studenty proměnil ve snůšku sprostou dernických hesel, poháněl Herbert Marcuse rétorikou romanticko-levičáckého mládežnického hnutí velké studentské demonstrace dál (...) Příslušné texty od Marcuseho mnozí přímo hltali, ačkoli jeho lamentování o „jednodimensionálním člověku“ postrádalo spolehlivý empirický základ."²³

Posledním pojmem, který je třeba pro pochopení myšlenkové páteře studentského hnutí vyjasnit, je Marcuseho „represivní“ a „osvobozující“ tolerance. V úvodu ke svému eseji o represivní toleranci Marcuse píše: „...to, co je dnes hlášáno a praktikováno jako tolerance, slouží ve svých nejúčinnějších projevech zájmům útlaku. Autor je si vědom toho, že není v současnosti žádné moci, autority nebo vlády, která by osvobozující toleranci uvedla do praxe, domnívá se ale, že je úkolem a povinností intelektuála, upomínat na dějinné možnosti, které, jak se zdá, se stali utopickými, a uchovávat je v paměti - že je jeho úkolem, prolomit bezprostřední konkrétnost útlaku, aby byla společnost poznána tak, jak je, a v tom, co činí.“²⁴ Marcuse rozeznává dva druhy tolerance: represivní a osvobozující.

²¹ srov. Günther Schiwy: *Der eindimensionale Mensch*, in: *Stimmen der Zeit*, 7 (1967), s. 226

²² *ibid.*, s. 228

²³ Wehler Hans-Ulrich: *Die deutsche Gesellschaftsgeschichte. Band V.*, München 1990, s. 315-316

²⁴ Marcuse H.: *Repressive Toleranz*. In: Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Herbert Marcuse: *Kritik der reinen Toleranz*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, s. 38

Zatímco ta represivní je pouhým nástrojem útlaku, stává se ta „osvobozující“ odporem vůči „vládnoucím politickým praktikám, smýšlením a míněním“. Stejně tak je ale i rozšířením svobody na „politické praktiky, smýšlení a mínění, které jsou pohrdány nebo utlačovány.“²⁵ Ve světle toho, co jsem vysvětlil jako útlak ze strany establishmentu v Marcuseho chápání, vyznačuje se represivní tolerance kromě jiného takto: „vykonávání politických práv (jako práva volit, dopisovat do tisku, senátorům atd., protestní demonstrace, kdy se předem rezignuje na protiúder) ve společnosti totální správy²⁶, slouží k tomu, tuto správu posilnit, přičemž tato správa tímto chce dokázat přítomnost demokratických svobod, které ale ve skutečnosti svůj obsah dávno pozměnily a ztratily svoji účinnost. V takovém případě se svoboda stává (svoboda slova, shromažďování a projevu) nástrojem, kterým je možno ospravedlnit otroctví.“²⁷ Marcuseho výklad a hodnocení současných liberálně-demokratických svobod, které jsou sami o sobě dobré, je negativní, protože je považuje pouze za ohlupování mas. To se snaží dokázat jednak tím, že svoboda slova je tu pro všechny, tj. i pro nepřátele svobody (v čemž vidí rozpor) a jednak tím, že stávající režimy se sami dopouštějí (a vzájemně si tolerují) násilnosti, kdy jako příklad uvádí Vietnam, atomové zbrojení apod.

Toto rozlišování tedy dovoluje rozštěpit ideu tolerance na dva protiklady, kdy jeden z nich slouží pravdě (která je u Marcuseho objektivní hodnotou, hodnou následování) a jeden díky svému indiferentismu (vůči násilí, útlaku, atomovému zbrojení, válce ve Vietnamu apod) podporuje lež násilí a nepravdu.

Toto rozlišování by se zdálo se zcela v souladu se zdravým rozumem a hlásil by se k němu každý liberál. Problém u Marcuseho argumentace je ovšem ten, že za zlo považuje něco jiného než liberál a rovněž i dobro (užívá slovo Pravda) je u něj hodnotou, odvozenou od vlastních východisek, popřípadě s těmito východisky totožnou. Liberálně laděný historik Wehler k této myšlenkové konstrukci mimochodem poznamenal, že nečetl nikdy nic perfidnějšího.²⁸ Pro pochopení studentského hnutí a jeho naprosté uzavřenosti vůči jakémukoli kompromisu je tento myšlenkový postup Marcuseho ovšem klíčový.

Čtvrtým a posledním myslitelem, významným obecně pro Novou levici ve Spolkové republice a později ve světě, je Jürgen Habermas, další Heideggerův duchovní žák, který k základnímu myšlenkovému schématu, tj. Kritice společnosti jako výchozího myšlenkového bodu Nové levice, napsal: "Identita vůle, kterou zosobňuje většina zastoupená ve vládě a parlamentu, je se skutečnou

²⁵ ibid.

²⁶ Myšleno jako totální kontrola.

²⁷ Marcuse H.: *Repressive Toleranz.*, s. 39

²⁸ Wehler H.U.: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, s. 316

vůli lidu z hlediska plebiscitárně-demokratického ryze fiktivní; je mimo jiné bytostně závislá na tom, kdo disponuje donucovacími a výchovnými prostředky, kterými může vůli lidu manipulativně nebo demonstrativně tvořit. Strany jsou nástrojem tvoření vůle, nespočívají ale v rukách lidu, nýbrž těch, kdo stranický aparát ovládají“.²⁹

V myšlenkách Horkheimera, Adorna, Marcuseho a Habermase můžeme najít několikerou inspiraci, která se ale neomezuje zdaleka jen na Marxe. Svým přispěl i Sigmund Freud se svými psychologickými impulsy (patrnými zejména u Marcuseho v jeho Jednorozměrném člověku a teorii člověka, zajatého ve výrobně-konzumním dualismu), a zároveň recepci Karla Marxe a jeho předchůdce Friedricha Hegela, jakož i dalších pozdějších filosofů, Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Zodpovězení otázky, nakolik byly tyto vlivy interpretací nebo dezinterpretací a nakolik oprávněně se na zmíněné filosofy Nová levice odvolávala, rád přenechám svým kolegům z oboru filosofie.

Přímý kontakt a inspirace jsou k tomu dobře patrné ve vztahu k francouzské existencialistické filosofii Jeana Paula Sartra, v menší a umírněnější míře i Alberta Camus, dále k anarchistickým podnětům někdejšího ruského revolucionáře Michaila Bakunina a dalších. Sovětský svaz a ideologicky nepohodlná realita marx-leninských "reálných socialismů" východního bloku byla také důvodem, proč se mnoho levicových uskupení orientovalo na vzory jako byli Rosa Luxemburgová, Karl Liebknecht (jakožto v zásadě "předsovětské" komunisty) nebo na tzv. nedogmatické marxisty jako byl Georg Lukács nebo Karl Korsch.

Z dalších center německého akademického neomarxismu je kromě Frankfurtu třeba jmenovat Filipovu univerzitu v Marburgu a její Filosofickou fakultu, kde katedru politologie vedl významný marxista Wolfgang Abendroth, dále berlínskou Freie Universität, kterou navštěvoval vůdce studentského hnutí Rudi Dutschke, který se zde nadchl zejména pro semináře a přednášky o marxismu jednoho ze zakladatelů této univerzity Hanse Joachima Liebera.

II. 3. Studentské hnutí a vznik mimoparlamentní opozice

Předlohou studentské revolty v Německu byly skupiny a hnutí, vznikající už přibližně od roku 1956 v Anglii (na univerzitě v Oxfordu, kde byly v tomto roce založeny dva studentské časopisy, které se v roce 1959 spojily v *New Left Review*) a v Americe, kde byly rovněž zakládány různě zaměřené socialistické kluby a vydávány jejich tiskoviny. V USA svou roli sehrálo i dříve začínající, zprvu ne

²⁹ Habermas Jürgen: *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*, Neuwied 1961, s. 31

tak politicky vyhraněné beatnické hnutí, které se programově vyčleňovalo z tradiční společnosti. Později, v roce 1960, přibýlo i *SNCC (Students Nonviolent Coordinating Comitee)*, které se postupem času radikalizovalo a pod vlivem černošského teroristického aktivisty Malcolma X připojilo k programovým cílům tzv. *Black Power*. V současné době vznikl i americký SDS (*Students for Democratic Society*) jako protiváha amerického liberalismu a establishmentu, stejně jako i FSM (*Free Speech Movement*), vycházející z kruhů univerzity v Berkeley, která se stala i vzorem pro studentské protesty jinde ve světě.³⁰

Vlastním spiritu moventi studentských příznivců Nové levice ve Spolkové republice byl Socialistický svaz německého studenstva, založený těsně po válce, v roce 1946. SDS (*Sozialistischer deutscher Studentenbund*) fungoval zpočátku v těsném spojení se sociálně-demokratickou stranou, jako její mládežnická organizace a kádrový rezervoár. Po schválení stranického usnesení v Bad Godesbergu, ve kterém se německá sociální demokracie, jak již bylo svrchu řečeno, zřekla dogmatického marxismu, se radikálnější SDS této straně odcizil. Ačkoli i jeho vedení ze svého středu již dříve vypudilo radikální komunistické skupinky, přesto zůstával vůči sociální demokracii na výrazně levicovějších pozicích. V raných 60. letech absorboval značnou část aktivistů Nové levice a spolupracoval s významnými představiteli Frankfurtské školy. Pozdější protestní akce a demonstrace mimoparlamentní opozice probíhaly nejvíce v jeho režii. Ačkoli počet jeho členů v největším rozkvětu čítal po celém Německu zhruba jen 2000 členů, byl zastoupen na všech významných německých univerzitách, především v Berlíně, Frankfurtu, Tübingen (transparent se slavným heslem studentského hnutí *Unter den Talaren - Muff von tausend Jahren - Pod taláry čpí tisíciletá zatuchlost*³¹ visí ve studentském Clubhausu v Tübingen dodnes) a v Mnichově. Do jeho vedení se po roce 1965 dostala i nejvýraznější osobnost studentského hnutí a nekorunovaný král studentské levice, mladý docent sociologie Rudi Dutschke. Nedokáží přesvědčivě odpovědět na otázku, zda jeho spisy nějak významně přispěly Nové levici, anebo zda bylo jeho silou především jeho charisma.³² Faktem je to, že Dutschkeho práce nebývají ani v dobových pramenech citovány tak často, spíše se reakce na něj vztahují na jeho veřejné proslovy a působení). Tuto věc komplikuje také fakt, že ideologie studentského hnutí nebyla zdaleka jednotná, identifikovat můžeme především výše zmíněné vlivy.

³⁰ Die protestierende Linke - Ihre Thesen und Aktionen, in: Herder-Korrespondenz, 4 (1969), s. 279

³¹ V češtině se bohužel nerýmuje.

³² Dutschke byl přirovnáván dokonce k samotnému Martinu Lutherovi, či alespoň k jeho americkému jmenovci Kingovi.

Antiautoritářské akcenty se neomezovaly jen na politickou oblast, ale promítaly se i do hlubokých společenských, tradičně zakořeněných vazeb, tj. proti tradiční rodině a zejména její "měšťácké" podobě, která by měla - jako zdroj fašismu a vzájemného odcizení muže a ženy (které je způsobeno paradoxně vzájemnou závislostí) - být zničena.³³ Tak vznikla v únoru 1967 Berlíně i *Kommune I*, chápána jako pionýrský projekt nového druhu soužití, bez svazující "měšťácké" morálky. Kritika v tomto duchu se samozřejmě nevyhnula ani církvi, považované za nositelku všeho toho, co je přežilé a zkostnatělé. Tzv. *Mnichovská subversivní akce* k tomu vydala v roce 1964 leták "*Poselství beránkům Páně při příležitosti Katolického sněmu*", podle kterého církev zosobňuje "anachronismus" a reprezentuje "krví prosáklé dějiny".³⁴

Pro úplnost uvádím i některá další studentská sdružení a skupiny, různé podle svého více či méně radikálního zaměření, jako byly VUS (Vereinigung unabhängiger Sozialisten), Der Initiativausschuss zur Gründung einer Sozialistischen Partei", ASO (Arbeitsgemeinschaft Sozialistische Opposition), SZ (Sozialistisches Zentrum) a KDA (Kampagne für Demokratie und Abrüstung).

Téma č. 1: "imperialistická, kapitalistická a genocidní válka ve Vietnamu"

Katalyzátorem protestního hnutí v celém západním světě byl americký zákrok ve Vietnamu a především americký způsob vedení války. Válka ve Vietnamu byla prvním bojištěm, které světová veřejnost mohla díky velké účasti válečných reportérů a hlavně technických vymožeností moderních sdělovacích prostředků sledovat takřka v přímém přenosu. O co méně se veřejnost, v našem případě levicová veřejnost intelektuálů a studentů, zajímala o zvěrstva páchaná Vietcongem, o to s větší nevolí a protestem se setkala americké vedení války, hlavně napalmové bombardování. Od roku 1965 byly Socialistickým svazem německého studentstva pořádány demonstrace takřka denně, vedené ovšem výlučně proti nenáviděné mocnosti č. 1 - proti USA. I zde se skrývá důvod nepřijetí studentského hnutí ze strany střední a starší generace, které nedokázaly pochopit, jak je možné se obracet proti mocnosti, která zaručuje národní bezpečnost a bezpečnost celé Evropy vůči nebezpečí na Východě.³⁵

³³ Tuto tezi nejvýrazněji razil avantgardista a happeningový aktivista Dieter Kunzelmann.

³⁴ Grossmann Thomas: *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Mainz 1991, s. 158

³⁵ srov. Wolfrum E.: *Die geglückte Demokratie*, s. 267

Téma č. 2: Vyrovnání se s minulostí

V letech 1963-68 se odehrály tři velké procesy z celé řady dalších (celkem šest), ve kterých před soudním tribunálem ve Frankfurtu stanula na lavici obžalovaných řada zločinců, zapletených do ukrutností v koncentračních a vyhlazovacích táborech. Zvláštní pozornosti se potom dostalo takzvaným "Auschwitzprozessen", třem prvním, ve kterých byli souzeni dozorcí osvětimského vyhlazovacího tábora. Německá veřejnost byla tak poprvé³⁶ od konce 2. světové války znovu a tentokrát ve vsí otevřenosti konfrontována se zločiny nacistického státu, odehrávajícími se mimo frontovou linii. Byla znovu otevřena otázka, proč ve státní správě a dokonce v odpovědných politických pozicích stále figurují lidé, kteří se na totalitní mašinerii podíleli.³⁷ Nedostatečné vyrovnání se s národní minulostí bylo zpočátku 60. let ovšem mnohem větší a netýkala se zdaleka jen toho, že velká část těch, kteří se na fungování Třetí říše podíleli, nebyla potrestána. Jednalo se i tu část společnosti, která sice na svých rukou neměla krev v přímém slova smyslu, jež ale přesto pasivně či aktivně kdysi spoluutvářela realitu Třetí říše. Jednoduše řečeno - šlo o celou společnost, schopnost čelit otázkám ze strany mladší generace, ochotu trestat viníky a o aktivní zájem zpracovat minulost ve společenském povědomí, ve školství, veřejných vzpomínkových akcí atd.

Rovněž nebylo nikdy žádným tajemstvím, že hitlerovské Německo postrádalo jakýkoli účinný domácí odboj. V paměti té doby snad měla své místo skupina Bílá růže, která na počátku 40. let fungovala v Mnichově a jejíž hlavní aktéři, sourozenci Sophie a Hans Scholl a několik jejich přátel, byli popraveni. Celkově však bylo v německé poválečné společnosti pohlíženo na odboj - tedy hlavně na zahraniční odboj a pokus o vojenský puč 20. července 1944 - s velkým despektem až pohrdáním.³⁸

³⁶ Nepočítáme-li ulmský proces v roce 1958, kde byli souzeni příslušníci tzv. Einsatz-Gruppen, popravčích komand, nasazovaných v rámci východního tažení za frontovou linií proti místnímu obyvatelstvu včetně Židů. I tento proces vzbudil velkou pozornost, přímo se ale nedotýkal průmyslově organizovaného holocaustu, který probíhal za ploty koncentračních a vyhlazovacích táborů.

³⁷ Wolfrum E.: *Die geglückte Demokratie*, s. 174

³⁸ Ilustrací proto by byla snad návštěva slavné hollywoodské herečky Marlene Dietrich, která od roku 1933 žila ve Spojených státech. Když ji v roce 1937 říšský ministr propagandy Josef Goebbels nabídl hvězdnou kariéru a skvělé angažmá ve službách oficiální kinematografie, odmítla. Během 2. světové války se aktivně zapojovala do spojenecké propagandy proti hitlerovskému Německu. Za tímto účelem dokonce několikrát navštívila i západní frontu, kde vystupovala pro americké vojáky a navštěvovala polní lazarety. V 60. letech zavítala opět do své vlasti, kde se jí dostalo ovšem velmi chladného přijetí, během kterého byla dokonce poplívána na ulici. Kritika se nevyhnula ani velkému spisovateli Thomasi Mannovi, který za války proslul svými proslovky k německému národu, pronášené přes spojenecké rádiové vysílání. Ani odbojová akce 20. července 1944 a osobnost hraběte Clause Schenk von Stauffenberga nebyla až do hlubokých 60. let docenována. V mysli širokých vrstev obyvatelstva lpělo na této skupině pořád ještě odium vlastizrádců.

Ačkoli tedy Spolková republika vnějškově radikálně zlomila tradici autoritářství a diktatury, ve společnosti jako takové podle mínění mnohých přežívaly staré stereotypy a mentální kontinuita - nikoli v návaznosti na nacistickou ideologii, nýbrž na občanské postoje, typické pro střední společenskou třídu císařského Německa a Výmarské republiky: duch poslušnosti vůči autoritě a vrchnosti, spojené s vytěsňováním minulosti a nezájmem o morální odpovědnost. K tomu poznamenává v souvislosti s vysokými školami a vědou historik poválečného Německa Edgar Wolfrum: "Na univerzitách byl návrat k poválečné ‚normálnosti‘ na denním pořádku. Po ‚výjimečném stavu‘, jak byla charakterizována mezihra, měly opět panovat vznešené ideály a tradice neutilitaristické vědy. Jen málo emigrovavších nebo vyhnaných učitelů bylo vyzváno k návratu. Vůdčí inženýři a technici byli pravými vítězi porážky - profitovali ze znovuvýstavby jako předtím z válečné produkce. Oblíbený a pěstovaný mýtus ‚hodnotové neutrality‘ a ‚neideologičnosti‘ techniky a ‚objektivity‘ přírodních věd vůbec nepřipustil, aby padla otázka jejich zapletení se s nacistickým režimem. Podobně to platilo i pro lékařský cech, který ve velké míře celý prošel školou rasové hygieny a eugeniky, přičemž 9 procent lékařů prodělalo své studium v nemocnicích SS..."³⁹

Na pozadí těchto skutečností byl Novou levicí zkonstruován zdánlivý důkaz toho, že stávající systém je pouhou nástupnickou entitou Třetí říše, která, ač s demokratickou ústavou, je v pozadí kontrolována týmiž lidmi a je přinejmenším stejně náchylná k „fašismu“, jako byla Výmarská republika ve své agónii.⁴⁰ Problematické byly i běžné, "oficiální" interpretace, které je možné nalézt v dobové historiografii i ve veřejném mínění (jež německá historiografie jako „národní“ věda do velké míry spoluurčovala).⁴¹ Kromě mlčení starší generace, která se styděla spíše za válečnou porážku, než za zločiny Třetí říše⁴², bylo poměrně rozšířené i poněkud umírněnější, v zásadě ale podobně alibistické vysvětlení: „Nacionální socialismus byl epochou ztrocení německého národa úzkou vrstvou patologických psychopatů s Hitlerem v čele, kteří drželi německý národ dlouhých

³⁹ Wolfrum E.: *Die geprüfte Demokratie*, s. 175

⁴⁰ *ibid.*, s. 176

⁴¹ Obecný a alibistický výklad tehdy nedávné historie nabourala také např. tzv. Fischerova kontroverze, kdy hamburský historik Fritz Fischer (1908-1999) ve své knize *Griff nach der Weltmacht* (1961) ostrým způsobem analyzoval bismarckovskou a císařsko-imperialistickou tradici, kterou uvedl do přímé příčinné souvislosti s počátkem 1. světové války. Tím bylo porušeno první velké tabu německé historiografie.

⁴² srov. Mann G.: *Deutsche Geschichte*, s. 1032

dvanáct let v područí".⁴³ Tento obecně přijímaný výklad ale nezodpovídal základní otázku, kterou lidé narození v letech 1945-1950 kladli svým rodičům: „Co jsi dělal ty?“⁴⁴

Zvláště dehonestující pojem "fašismus", kterým byla častována Spolková republika nejen jako zřízení, ale i jako základní sklon „buržoazní“ společnosti, se mezi intelektuály Nové levice ujal. Za celou dobu mimoparlamentní opozice a studentského hnutí se tomuto pojmu nepodařilo získat věcný obsah, neboť zůstal aplikovatelný na všechno, co bylo součástí politického a společenského pořádku. Podle Wolfruma to byla „marxistická proměnná varianta, která zároveň zastírala i zásadní zločin Třetí říše, holocaust Židů. Při pohledu na holocaust tím nastala prakticky druhá fáze vytěsňování.“⁴⁵

Jako fašismus bylo totiž označováno nejen jakékoli násilí, či donucovací prostředky zprava, ale v podstatě i jakékoli jiné smýšlení, které nesdílelo společenskokritické pozice s levicí. Kromě toho bylo lze tento pojem rozmanitě natahovat a smršťovat, řeč byla o tzv. fašismu "manifestním", otevřeném, a "latentním", tj. tím, který sice není vidět, ale který je latentně přítomen a působí na mysl lidí.⁴⁶ To, že úhlavním zločinem nacistického státu byla jeho antisemitská politika, ústící až v genocidu, jakož i vina na rozpoutání 2. světové války, se v porovnávání hitlerovského a poválečného Německa vytratilo. K tomuto pojmu dodává ještě jednou Hans-Ulrich Wehler: "Vpletení do své neomarxistické posedlosti teorií nehovořila Nová levice o historicko-konkrétním nacionálním socialismu, ale o fašismu jako univerzálním nebezpečí ve všech kapitalistických průmyslových státech."⁴⁷

Podobná charakteristika se týká i pojmu „represe“, která není chápána jako přímý útlak, nýbrž jako "omezení svobody, která by byla jinak možná." Své uplatnění našlo toto ryze anarchistické východisko hlavně v oblasti sexuální morálky.⁴⁸

Téma č. 3: "Pomalý zánik demokratického tvoření vůle" - cesta k mimoparlamentní opozici

Impulsem k vytvoření mimoparlamentní opozice a dalším nábojem pro studentské hnutí, operující v jejím rámci, se stalo vytvoření velké koalice CDU/CSU a SPD 1. prosince 1966. Sňatek z

⁴³ Wolfrum E.: *Die geglückte Demokratie*, s. 175

⁴⁴ *ibid.*

⁴⁵ *ibid.*, s. 267

⁴⁶ Die protestierende Linke - Ihre Thesen und Aktionen, in: Herder Korrespondenz, 4 (1969), s. 283

⁴⁷ Wehler H-U.: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, s. 290

⁴⁸ *ibid.*, s. 283

rozumu, který se jevil jako jediné přijatelné řešení po krachu koalice CDU/CSU s liberály (FDP), představoval pro radikální levici další důkaz postupného klouzavého návratu k nedemokratickým metodám vládnutí, neboť skutečná opozice, nacházející se mimo poslanecké lavice obou největších stran, byla zcela bezmocná. Mimoparlamentní opozice byla neformálním hnutím intelektuálů, spisovatelů i nezařazených a měla suplovat neexistující opozici přímo v Bundestagu.⁴⁹ Bdít nad jeho činností a v případě potřeby se aktivizovat, psát a podepisovat petice a v nikoli v poslední řadě i vyjít do ulic. Prakticky se tedy v mimoparlamentní opozici začal naplňovat Marcuseho sen o „Velkém odporu“, který vykonávají ti intelektuálové a studenti, kteří nahlédli své „falešné vědomí“. Snad bychom za normálních okolností mohli mimoparlamentní opozici nazvat projevem občanské společnosti, pokud by nebyla tak jednostranně ideologicky zabarvená a kdyby připouštěla i postoje vně marxistického vnímání světa.

Ačkoli nebylo ustavení velké koalice pod vedením Kurta Georga Kiesingera nikterak přesvědčivé (proti 447 hlasů, které měla koalice k dispozici, hlasovalo pro Kiesingera "pouhých" 340), panoval v řadách mimoparlamentní opozice dojem, že velká koalice je začátkem konce demokracie.⁵⁰ Kromě toho se zdálo, že složení vlády velké koalice jen potvrzuje předsudky, týkající se nepřekonané minulosti. Kiesinger sám byl v minulosti členem NSDAP, který pracoval v propagandistickém oddělení ministerstva zahraničí.⁵¹

Své argumenty pro mimoparlamentní opozici uvedl v jednom svém projevu vůdce studentského hnutí Rudi Dutschke, podle kterého se ve velké koalici "za účelem držet masu v poslušnosti sjednocují všechny frakce celkového aparátu, dřívější fašisté a různé druhy protifašistických bojovníků (Widerstandskämpfer, myšleni sociální demokrati), státně-společenská buržoazie, zástupci monopolů, zrádci dělníků z řad odborů..."⁵² Zároveň Dutschke uvádí, že bychom je "neměli nenávidět, ale pohrdat jimi, neboť jsou to jen proměnlivé charakterové masky".⁵³ Poněkud zmatená a zjednodušená Dutschkeho charakteristika velké koalice ale přesto dává nahlédnout, jakou cestou se myšlenky krajní levice ubíraly.

Mimoparlamentní opozice ovšem nebylo jen studentské hnutí. Ve skutečnosti je ošidné toto hnutí přivádět na jeden společný jmenovatel, protože uskupení a grémií byl nespočet. Wehler uvádí přinejmenším organizační centra: IG Metall (Industrie Gesellschaft Metall - odborová organizace),

⁴⁹ Mimoparlamentní opozice nebyla omezena jen na studentské hnutí.

⁵⁰ Sontheimer K.: *Grundzüge des politischen Systems*, s. 111-119

⁵¹ Wolfrum E.: *Die geglückte Demokratie*, s. 269

⁵² Die protestierende Linke - Ihre Thesen und Aktionen, in: Herder Korrespondenz, 4 (1969), s. 282

⁵³ *ibid.*

nám již známý SDS, GEW (Gewerkschaft, Erziehung, Wissenschaft) a Hnutí velikonočních pochodů.

Téma č. 4: Spor o změny Základního zákona

Nejkritičtějším momentem vlády velké koalice byly bezesporu takzvané *Notstandsgesetze* - Zákony pro výjimečný stav. Pro mladou demokracii Spolkové republiky se jednalo o nejvýš brizantní téma a to nikoli jen pro mimoparlamentní opozici. Osudové zkušenosti s článkem 48 výmarské ústavy, který umožňoval v případě politické krize takzvaná nouzová nařízení, činěná prezidentem, tedy představitelem nejvyšší exekutivy, vzbuzovaly částečně oprávněné obavy. Právě rozsáhlé zneužívání článku 48 výmarské ústavy, v jehož konečném důsledku se nacisté dostali k moci, jejich vlastní Zmocňovací zákon z roku 1933, jehož výklad umožňoval jakýkoli zásah proti politické opozici, vedlo ve Spolkové republice k opakovanému odmítnutí takového zákona, který by do rukou exekutivy dával pro případ krize tak rozsáhlé pravomoci. Ačkoli ústavní nástroje, které ve výjimečné situaci mohou vést i k omezení demokratických svobod, nebyly a nejsou v demokraciích nijak neobvyklé, zdálo se v Německu na základě špatných historických zkušeností právě nemožné takovou změnu ústavy prosadit. Až do roku 1955, kdy Spolková republika až do uzavření Pařížských smluv nebyla suverénním státem, garantovali tento pojistný mechanismus Spojenci. I po navrácení plné suverenity platil ovšem takzvaný *Sicherheitsvorbehalt*⁵⁴, který Spojencům smluvně zajišťoval oprávněný zásah a to do doby, než budou schváleny vlastní zákony pro výjimečný stav. Celkem třikrát (1960, 1963, 1965) byl návrh na změnu ústavy v této věci, pro který byla třeba dvoutřetinová většina, zamítnut. To ukazuje mimo jiné, že obavy z takového mechanismu existovaly na všech politických frontách. Prognóza vlastní mimoparlamentní opozice však zněla až děsivě. V závěrečném komuniké skupiny *Kampagne für Demokratie und Abrüstung* se mimo jiné říká: "demokratické zbytky Základního zákona budou odstraněny" (v případě schválení změn, pozn. autora) a "nahrazeny novou ústavou, skrze kterou se zájmy zbrojních koncernů mají stát otevřeným zákonem státu."⁵⁵ V tomto prohlášení se tedy jasně zrcadlí strach, který vyvolávala vzpomínka na převzetí moci nacisty, kde osudová úloha byla rovněž přičtena zbrojním a jiným průmyslovým koncernům a jejich zájmům.

Vznikem velké koalice se zdálo, že pro *Notstandsgesetze* udeřila ta příhodná chvíle. Nejen že bylo možné zajistit patřičným tlakem dovnitř vlastních stran potřebnou dvoutřetinovou většinu -

⁵⁴ bezpečnostní výhrada

⁵⁵ Die protestierende Linke - Ihre Thesen und Aktionen, in: Herder Korrespondenz, 4 (1969), s. 282

stupňující se napětí ulice a radikalizující se mládež poskytla i vhodný exempl, ve kterém by mohlo na uplatnění takové zákonné páky, která ovšem stále neexistovala, dojít. 30. května 1968 byla patřičná ústavní změna pomocí 384 hlasů vůči 100 schválena Bundestagem. Tato čísla mimo jiné také ukazují, že velkokoaliční shoda nebyla nijak přesvědčivá.⁵⁶ Notstandsgesetze vstoupily v platnost 28. června 1968.

Téma č. 5: Spor o univerzitu

Fundamentální požadavek antiautoritářské společnosti se ale neomezoval jen na veřejnou společenskou sféru. Levicové hnutí 60. let je především hnutí intelektuálsko-studentské a tak bylo i primární milieu jejich protestu univerzitní prostředí. Zde se uplatňovaly zejména požadavky na odstranění tzv. ordinariátního zřízení, hierarchického uspořádání, ve kterém o záležitostech fakulty rozhodoval sbor profesorů, na jednotlivých katedrách potom samozřejmě vedoucí. Paritní systém, ve kterém by v nejvyšším fakultním, ale i celouniverzitním grémiu měli studenti, asistenti i profesori poměrné zastoupení patřil k hlavním požadavkům, stejně jako úplné odstranění tzv. *Ordinarien herrschaft*⁵⁷, reforma postavení asistentů na katedrách, reforma respektive odstranění habilitačního řízení, zlepšení povolacího řízení, odstranění univerzitního numeri clausi a nucené exmatrikulace a racionalizace zkouškového řádu.⁵⁸

Vhled do celkových představ studentského hnutí o potřebné vysokoškolské reformě nabízí i svolání SDS: "Demokratizace skrze paritní systém. Jediným unášenišchopným grémiem pro celouniverzitní záležitosti je univerzitní parlament, který sestává z poloviny ze studentů a z poloviny z učitelů. Při rozhodování jsou měřítkem proporcionality hlasů učitelů, v závislosti na tématu, jednotlivé katedry nebo obory. Pro témata, o kterých je třeba rozhodovat soustavně, jsou univerzitním parlamentem voleny komise (analogicky k senátním komisím starého univerzitního zřízení). Univerzitní parlament volí svého předsedu, kterým může být i student. Každý funkcionář univerzity může být odvolatelný: učitel samotný ne tak jednoduše, jako nositel jiného úřadu."⁵⁹

⁵⁶ Wolfrum E.: *Die geprüfte Demokratie*, s. 236

⁵⁷ panství ordinářů (resp. ordinárií)

⁵⁸ Edel Karl-Otto: *Marksteine des Wandels 1810-2010. Zwei Jahrhunderte Hochschulreform. Manuskript zum gleichnamigen Vortrag vom 28. November 2006* [On-line], URL: www.fachportal-paedagogik.de/fis_bildung/.../fis_set.html

⁵⁹ Výtah z programového spisu Gerda Wille a autorského kolektivu skupiny SDS v Bonnu, který vyšel v lednu 1968 pod názvem „Die repressive Universität – Probleme der Hochschulreform als Ausdruck der Widersprüche des organisierten Kapitalismus Westdeutschlands“. In: A.-D. Jacobsen, H. Dollinger und W. von Bredow (Hrsg.): *Die deutschen Studenten – Der Kampf um die Hochschulreform, eine Bestandsaufnahme*. 1969, s. 247 - 261.

Demokratizace univerzitního zřízení je jeden z mála programových bodů studentského hnutí, který se podařil prosadit do připravované univerzitní reformy. Do univerzitních grémií mohli tak vedle profesorů zasednout i studenti, ale i nevědečtí pracovníci (teoreticky tedy i uklízečky a vrátní). "Demokratické" řešení stávajících organizačních, správních a jiných běžných problémů se ukázalo jako iluzorní, spíše se dostavil obtížně zvladatelný chaos a nekonečné průtahy rozhodovacích procesů, které byly dříve v rukou pružné menšiny. Hans-Ulrich Wehler k tomu poznamenává: "Výsledkem bylo obludné plýtvání drahocenného pracovního času v množství nových pracovních výborech, nekonečná série diskusních maratónů, které obíraly člověka o sílu, politické intrikačení při tvorbě koalic - zlepšení se nekonalo, pouze domnělá demokratická legitimizace rozhodování. Opět se jednou prokázalo, na úkor výkonnosti univerzity, že demokratizační imperativ je pro vědecký provoz nefunkční."⁶⁰

II. 4. Studentské bouře a jejich průběh

Ačkoli byly politické demonstrace na denním pořádku od vypuknutí války ve Vietnamu v roce 1965, pokračovaly přes ustavení velké koalice, skutečnou rozbuškou velkého konfliktu, který pak vstoupil do dějin, byl střet s policií a demonstrujícími studenty 2. června 1967.⁶¹ Důvodem byla státní návštěva perského šáha Rézy Páhlaivího, který spolu s manželkou a v doprovodu svých osobních strážců z řad obávané tajné policie Savak navštívil představení Kouzelné flétny v Německé opeře v západní části Berlína. Návštěva perského vládce, který platil za spojence Západu, působila na levicové studenty jako výsměch humanitě. Réza Páhlaiví byl levicovými kruhy považován za despotického diktátora, který ve své zemi potlačuje jakoukoli opozici a spojenectví s ním bylo považováno jen za další důkaz prohnílosti západních demokracií a jejich cynismu.⁶²

Poměrně tvrdý zásah policie proti demonstrujícím, podporovaný obušky šáhových osobních strážců vyústil smrtelným zraněním 26-letého studenta teologie a čerstvého otce rodiny, Benno Ohnesorga, kterého do hlavy zasáhla kulka z pistole pořádkového policisty.⁶³ Ačkoli se mělo jednat o nešťastnou náhodu, svědkové tvrdili, že policista údajně střílel záměrně.⁶⁴ Smrt Ohnesorga, který

⁶⁰ Wehler H-U.: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, s. 320

⁶¹ Aféra Kuby v Berlíně v roce 1965 a první demonstrace proti vietnamské válce, srov. Wehler: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, s. 313

⁶² Wolfrum E.: *Die geglückte Demokratie*, s. 260

⁶³ *ibid.*, s. 261

⁶⁴ *ibid.*

svému zranění na místě podlehl, vyvolala do té doby nevídanou reakci. V této události neviděli studenti nešťastnou náhodu, ale v zásadě první politickou vraždu, jak tuto tragédii označil i spisovatel Günter Grass.⁶⁵ Až do léta 1968 masivní protesty pokračovaly a obracely se proti všemu, co nějak souviselo se státními institucemi a americkou přítomností, zejména v Berlíně.

Další kulminace protestů nastala o Velikonocích 1968, kdy byl v Berlíně na Zelený čtvrtek spáchán atentát na vůdce studentské revolty Rudi Dutschkeho. Pachatelem byl zjevně duševně zaostalý dělník Josef Bachman, hlásící se k extrémní pravici. V návaznosti na atentát, který Dutschke přežil⁶⁶, situace ještě více vyostřila. Hněv studentů se tentokrát obrátil proti nakladatelství Axel-Springer-Verlag, jehož produkce jednoznačně podporovala konzervativní směr. Jelikož byl Axel Springer vydavatelem i populárního bulvárního časopisu Bild, byl také hlas proti studentům, který v jeho periodikách zazníval, patřičně ostrý. Po smrti Ohnesorga dokonce vyrukoval časopis BZ, vydávaný Axelem Springerem, s ničím nepodloženou teorií, podle které byl Ohnesorg zabit někým ze svých spoludemonstrantů.⁶⁷ Čím více se situace vyostřovala, tím silnější padala slova. Atentát na Dutschkeho byl proto ve zpětné vazbě stejně zkratkovitě považován za přímý důsledek Springerovy nepřátelské kampaně.⁶⁸ Následovaly potom násilné akce proti budovám nakladatelství a žhářské útoky proti vozidlům, které vyvážely z tiskárny produkci, zejména náklady bulvárního deníku Bild-Zeitung, který springerovskému koncernu patřil. Na stranu studentů se potom veřejně postavili i významní intelektuálové, jako již zmíněný Günter Grass, dále Heinrich Böll, Dutschkeho osobní přítel a profesor teologie v Göttingen Helmut Gollwitzer a další.⁶⁹ Ačkoli se studentské násilí do té doby obracelo pouze proti věcem a nikoli proti osobám, začaly se od násilné smrti Benno Ohnesorga etablovat i okrajové skupiny, které násilí považovaly za legitimní prostředek proti protestu, a to i proti lidem. Jejich činnost ovšem přesahuje rámec této práce a spadá zejména do období po rozpadu mimoparlamentní opozice.⁷⁰

Významnou událostí a vlastně i prozatímním vyvrcholením studentských bouří se stal Kongres o Vietnamu, který se konal 17. a 18. prosince a jehož velkou vzpruhou byla ofenzíva Vietcongu (probíhající od 29. ledna 1968). Kongres provázela velká demonstrace, které se účastnilo asi 10 až

⁶⁵ ibid., s. 261

⁶⁶ Na následky zranění zemřel v roce 1979 při epileptickém záchvatu ve vaně.

⁶⁷ srov. Wolfrum E.: *Die geglückte Demokratie*, s. 262

⁶⁸ ibid.

⁶⁹ Svůj názor na praktiky Bild-Zeitung Heinrich Böll sepsal o deset let později v novele *Die verlorene Ehre der Katharina Blum*.

⁷⁰ Rote Armee Fraktion

15 tisíc lidí, kde se provolávaly jména velkých komunistických vůdců z celého světa: jméno Maovo, Ho Či Minovo a samozřejmě Che Guevarovo, který byl zastřelen nedlouho předtím v Bolívii a jehož kult od té doby rychle rostl.⁷¹

Násilí se ale neomezovalo jen ulici. Právě v souvislosti s požadavky studentů na ústavní reformu uvnitř vysokých škol docházelo nezdědky k projevům agrese, veřejným zostuzováním profesorů, blokádám přednášek i seminářů. Legendárními se stali takzvané go-in, sit-in, teach-in akce, často pořádané jako happening. Probíhaly většinou tak, že do přednáškového sálu či semináře vtrhli desítky studentů, provolávajících paroly, stoupili si za katedru a snažili se vyprovokovat politickou diskuzi. Přitom se takové akce zdaleka neodehrávaly pouze na politologických nebo sociologických katedrách.

Bylo ironií osudu, že na své si přišel i jeden z otců zakladatelů Frankfurtské školy, profesor Theodor W. Adorno, který se sám, pro svůj odpor k revoluci a jakémukoli verbálnímu i brachiálnímu násilí, studentským revolucionářům koncem 60. let dokonale zprotivil. Jeho, který ještě počátkem 60. let všude kolem sebe věděl příznaky návratu k fašismu⁷², označili frankfurtští studenti rovněž za fašizujícího filosofa a podnikli do jedné z jeho přednášek pověstný go-in. Přitom se na katedru nahrnuly tři dívky, které ho obklíčily, snažily se ho políbit, nakonec si před ním strhly blůzy a ukázaly mu prsa. Zděšený a znechucený profesor Adorno poté přednášku opustil a zakrátko se stáhl i z univerzity do ústraní. Z šoku už se nezotavil a zemřel nedlouho nato, v létě 1969.⁷³

Podobný odstup si vypěstoval ke studentskému hnutí postupem času i sám Jürgen Habermas, který po Dutschkeho koketováním s myšlenkou použití přímého násilí (k čemuž měly posloužit okrajové vrstvy obyvatelstva) obvinil studentského vůdce z toho, že stojí blízko tzv. "levému fašismu".⁷⁴

⁷¹ srov. Wehler H-U.: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, s. 325

⁷² *ibid.*

⁷³ Küng Hans: *Die umstrittene Wahrheit*, s. 387

⁷⁴ Bauß Gerhard: *Die Studentenbewegung der sechziger Jahre*, Pahl-Rugenstein, Köln 1977

III. Církev v poválečné NSR

III. 1. Historické předpoklady

Německý katolicismus je narozdíl od situace v někdejších zemích habsburské monarchie určován mnoha specifickými vlastnostmi, které mají své zřetelné historické důvody. Tato specifika jsou především dána historickou roztržičností jednotlivých německých zemí a jejich odlišným historickým vývojem, novodobě silně poznamenaným v prvním plánu důsledky francouzské revoluce, napoleonským diktátem a tradičním konfesionálním rozdělením, v druhém plánu potom vývojem po r. 1848, vedoucím ke sjednocení německého státu pod císařskou standardou, v neposlední řadě potom Bismarkovým stylem vládnutí. Třetí sled vývoje potom definuje německý katolicismus z hlediska předválečného traumatu, způsobeném kapitulací katolického Centra před Hitlerem a jeho nepřímým dosazením k moci. Ačkoli dnes je i role Katolické církve během nacistického vládnutí z mnoha stran morálně zpochybňována - mlčení Pia XII. k holocaustu, nejednoznačný poměr episkopátu k autoritě hitlerovského státu - je historickým faktem, že současníci hodnotili po válce církev a její působení pozitivně.⁷⁵

Tyto rámcové vlivy, tedy zhruba stopadesátiletý vývoj, odlišný od toho, který známe z vlastních dějin, utvářely zvláštní vlastnosti německého katolicismu a jeho poměru ke společnosti. Některé tyto momenty je třeba pojednat hlouběji, neboť se významně promítají i do našeho tématu.

III. 2. Katoličtí laikové a základy křesťanského sociálního hnutí

do roku 1890

Institut katolického spolku⁷⁶ coby laické organizace (pod vedením příslušné duchovní autority) je prastarým fenoménem, ve středověku a raném novověku reprezentovaný především modlitebními a dobročinnými bratrstvy. Členství v nich bylo často posilováno udílením odpustků a ve vztahu k církvi na ně pamatovalo i církevní právo a to i ve své první kodifikaci v roce 1917.⁷⁷

⁷⁵ Gatz E.: *Katholische Kirche*, s. 32

⁷⁶ Katholische Vereinigung

⁷⁷ Gatz E.: *Katholische Kirche*, s. 34

V průběhu 19. století se v souvislosti se společenskými změnami s mizejícím vlivem hierarchické církve v sekulární společnosti se na straně tohoto institutu formuje zcela nový fenomén (i když podobně motivovaný): katolické sdružení, či spolek.⁷⁸ Zvláště v západním Prusku, kde již od roku 1794, kdy byl vydán tzv. *Allgemeines Landrecht für preußische Staaten*, zavádějící striktní kontrolu státu nad církvemi, byl církevní život přísně reglementován, se po roce 1848 probudila nová vlna katolického aktivismu. Z iniciativy katolického kněze a myslitele, inspirovaného duchovním prostřením porevoluční Francie, Adama Franze Lenniga vznikají první tzv. *Piusvereine*⁷⁹, jejichž společným programem je ochrana katolického náboženství před ambicemi byrokratického státu a postupné vymaňování církve z pod jeho kurately. "Náš spolek, prokazující čest zásadě svobody a plné parity v náboženských otázkách, bude ponejprv bdít nad tím, aby tato svoboda a parita ze žádné strany nebyla na škodu katolického náboženství porušována"⁸⁰, píše se ve stanovách prvního *Piusvereinu*.

Piusvereine se rozšířily do počtu několika stovek po celém Německu, včetně Bavorska a Bádenska. Jejich primární činnost spočívala v sepisování peticí, adresovaných frankfurtskému Národnímu shromáždění v kostele sv. Pavla. Stejně jako v dobách napoleonských válek, byla centrem tohoto pokrokového německého katolicismu rýnská Mohuč. I když frankfurtské národní shromáždění nedosáhlo vytčených cílů, prosadily se mnohé požadavky církevní svobody vůči státu v nové pruské ústavě z roku 1850, která oproti původním nařízením z *Allgemeines Landrecht für preußische Staaten* poskytovala církvi mnohem víc svobod.⁸¹ Na prvním Katolickém dni v Mohuči byly také všechny *Piusvereine* sjednoceny v jedno Katolické sdružení Německa⁸², které se stalo první politickou organizací katolíků po celém území budoucí Německé říše; programové cíle zůstávaly stejné: střežit dobyté svobody a docilovat dalších.⁸³

Podle francouzských vzorů byly zakládány i spolky podle tradičního vzoru, např. *Bonifatiusverein* - pro katolickou misii, *Franziskus-Xaverius-Verein* nebo *Borromäusverein*, zaměřující se buď na misijní práci, duchovní péči o katolíky v diasporách, nakladatelskou činnost i běžnou pastoreci laiků. Ne všechna tato sdružení počala vznikat až po r 1848. Před tímto datem ovšem nebylo možné

⁷⁸ Katholischer Verein

⁷⁹ Piusverein für religiöse Freiheit - Píovo sdružení pro náboženskou svobodu

⁸⁰ Krauss Heinrich: *Verbandskatholizismus? Verbände, Organisationen und Gruppen im deutschen Katholizismus*, 1968, s. 15

⁸¹ *ibid.*, s. 17

⁸² Katholischer Verein Deutschlands

⁸³ Krauss H.: *Verbandskatholizismus?*, s. 17

se jakýmkoli způsobem sdružovat pod konfesijní hlavičkou bez výslovného souhlasu ze strany státu. Tato omezení ovšem padla s novým zákonodárstvím po roce 1850, které fakticky nechalo katolickým společenstvím mimo církevní struktury, na občanské úrovni, vznikat jako houbám po dešti.

Stejně jako u světských sdružení, sdružovaly i katolické Vereine své členy zčásti podle korporativního vzorce, tj. podle příslušnosti povolání nebo sociálních požadavků (později hlavně katolická dělnická sdružení), zčásti podle jiných kritérií, jako např. podle společných hospodářských, kulturních a jiných společenských zájmů.⁸⁴ V duchu vznikající občanské společnosti ztělesňovaly tyto spolky především snahu, 1. prosazovat křesťanské, v našem případě katolické ideály mezi laiky, proměňovat je z pouhých konzumentů v apoštoly víry a zároveň přizpůsobovat katolickou praxi naprosto proměněné společenské situaci 2. udržet společenský vliv katolíků vůči stoupajícímu vlivu jiných zájmových politických skupin, zejména sociální demokracie a jiných, nekonfesionálních zájmových sdružení.⁸⁵ Konstantou zůstává samozřejmě charitativní činnost, které se věnovaly např. Spolky sv. Vincenta pro muže (Vinzenzvereine) nebo Spolky sv. Alžběty pro ženy (Elisabethvereine). Právním vzorem pro Katholische Vereine byly světské občanské spolky a sdružení - círevní právo na tuto novou formu sdružení nemělo až do vydání Kodexu kanonického práva v roce 1917 doslovný paragraf - ten ovšem nebyl potřeba, protože občanské katolické spolky byly považovány za institut, stojící výslovně mimo církevní strukturu, jako laická organizace. Samozřejmostí všech členů katolických sdružení byla pak jednohlasá podpora katolické politické formaci Centrum (která měla ovšem nadkonfesionální statuta), vzniklé v roce 1870 v důsledku potřeby výraznějšího zastoupení křesťanských-katolických zájmů v pruské Poslanecké sněmovně (Abgeordnetenhaus), o rok později již v celoněmeckém Říšském sněmu (Reichstag).

Temným obdobím pro veškerou spolkovou činnost byla samozřejmě doba tzv. Kulturkampfu, během které byly spolky s politickými, sociálněpolitickými i náboženskými cíli zakázány úplně. Směly provozovat pouze obecně-prospěšnou činnost nebo charitu. Doba protikatolické represe ale zároveň stimulovala ten katolický aktivismus, který byl typický pro dobu před rokem 1848 v pruských státech. Tak vznikla v 70. letech v Koblenci Görresova společnost pro pěstování vědy v katolickém Německu, s deklarovaným cílem, odstranit překážky, které zejména v univerzitním prostředí byly katolíkům kladeny do cesty - v této době byl například téměř nemožné, aby katolík

⁸⁴ ibid.

⁸⁵ ibid., s. 20

získal vedení univerzitní katedry. Dalším cílem Görresovy společnosti bylo odstranění deficitu vzdělání u katolických laiků, který byl historicky mnohem větší než u protestantských konfesí.⁸⁶ Zapomenout nelze samozřejmě ani na další typicky německý institut: studentské spolky⁸⁷, které byly pokračováním pozdněstředověkých a novověkých buršenshaftů. V půli 19. století se studentské spolky začaly také organizovat podle konfesijního vzorce. Jejich role byla velice různorodá, v první řadě ovšem měly zajišťovat materiální zázemí chudších studentů, přicházejících na univerzitu daleko od domova a vytvářet souznějící sociální prostředí pro studenty stejného vyznání, pocházející ze stejného kraje atd. Studentské univerzitní spolky byly také významným faktorem vnitrouniverzitní politiky. Pro katolické studentské spolky nehrál nacionalismus žádnou velkou roli, jejich cílem bylo hlavně udržování a posilování nábožensko-mravní úrovně studentů, ale i podpora vědeckých aktivit jednotlivců a společenský život.⁸⁸

Poté, co papež Lev XIII. v encyklice *Humanum genus* doporučil zakládat dělnické katolické spolky, nastala kvalitativně nová éra. Narozdíl od křesťansky-sociálních hnutí minulosti byly ovšem katolické dělnické spolky nástrojem církevní pastorace - v čele každého spolku stál duchovní *Präses*, jmenovaný biskupem, spolu s jedním zástupcem laiků.⁸⁹

Samotnou náplní dělnických hnutí bylo: náboženské sebeupevňování a sebeprohlubování, podpora vzdělávání, úvod do základů křesťanské sociální nauky a křesťansko-sociálního hnutí, výchova ke stavovským ctnostem jako je píle, věrnost, střízlivost, šetrnost, smysl pro rodinu, pěstování přátelství a ušlechtilé zábavy. Dále nabízely dělnické spolky svým členům právní poradenství, respektive přímou právní pomoc, zaváděly společné kasy za účelem úrazového pojištění a jiných podpor. V žádném případě ovšem dělnické spolky neměly sledovat politické cíle nebo odborové aktivity.⁹⁰

Přírozeně se jednalo o organizaci, úzce provázanou s katolickou hierarchií, ve všech občanských záležitostech ovšem zcela nezávislou. Stanovy, ve kterých je mimo jiné pamatováno i na úkol, "aktivně podporovat křesťanský řád ve společnosti, poučovat německý lid o sociálních úkolech, vyrůstajících z novověkého vývoje a školit k praktické spolupráci na duchovním i hospodářském

⁸⁶ Krauss H.: *Verbandskatholizismus?*, s. 27

⁸⁷ *Studentenverbindungen*

⁸⁸ Krauss H.: *Verbandskatholizismus?*, s. 29

⁸⁹ *ibid.*, s. 31

⁹⁰ *ibid.*, s. 32

pozdvížení všech povolání (Berufsstände)"⁹¹ se v praxi samozřejmě střetávaly s nevolí jiných katolických organizací, které se často domnívaly, že je tím ohrožována jejich vlastní autonomie.⁹² Důležitým závěrem tohoto úvodního referátu je toto: téměř okamžitá reakce katolíků na nově vzniklé společenské podmínky po roce 1848, je důležitý moment, který bude církví zhodnocen později v dogmatických konsultacích *Lumen gentium* a *Gaudium et spes*, vyhlášených Druhým vatikánským koncilem. Ten byl výsledkem procesu, trvajícího v době zahájení již více než sto let.

po roce 1890

Po roce 1890, ve kterém papež Lev XIII. vydal svou epochální encykliku *Rerum Novarum*, reagující na sociální a společenské změny a nabízející komplexní alternativu k řešení sociálních poměrů, než jakou nabízela sociální demokracie, vycházející z materialistických pozic, dostávají katolická sociální sdružení i jednotný ideový program. K němu se přidružil i pastýřský list fuldské biskupské konference, ve kterém biskupové na přímou žádost papeže Lva vyzývali k aktivnějšímu a těsnějšímu katolických sdružení a spolků s církevní hierarchií a to oproti stávající praxi, ve které katolické spolky jednaly velice iniciativně a autonomně. Podle tohoto pastýřského listu se i kněží měli výrazněji věnovat sociální otázce a studovat její problematiku.⁹³

Po r. 1891 nabyl katolický korporativismus masovou podobu, srovnatelnou svým společenským vlivem se sociálnědemokratickým dělnickým hnutím. Kromě Volksverein für das katholische Deutschland (zal. již 1890) a Katholischer Frauensbund (1903) se uplatňovaly i mládežnické organizace (Jugendvereine).⁹⁴

Společnou manifestací všech spolků, organizací a svazů byly potom tzv. Katholikentage - Katolické sněmy⁹⁵, konané zpravidla v ročních intervalech. Ty představovaly společné setkání všech aktivních členů a užšího vedení svazů (Verbände), které byly zase organizovány na diecézní úrovni a integrovaly nižší organizační jednotku, tzv. Verein - spolek. Zastřešujícími organizacemi diecézních svazů byly potom tzv. Kartellverbände. Katolické sněmy byly vrcholnou manifestací laického katolicismu. Na jejich úrovni byla v rámci Ústředního výboru - Zentralkomitee fungoval i

⁹¹ ibid.

⁹² Grossmann T.: *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945-1970*. Mainz 1991, s. 15

⁹³ Gatz E.: *Katholische Kirche in Deutschland*, s. 36

⁹⁴ Krauss H.: s. 35

⁹⁵ Sněmy katolíků

mezi jednotlivými Sněmy jako trvalé gremium katolických laiků - rozhodována také společna prohlášení organizací a vůbec i koordinace činnosti.

Počátky krize hlavně pro katolické dělnické spolky lze zaznamenat zejména v době vypuknutí I. světové války, kdy se rapidně snižuje počet členů, samozřejmě hlavně z důvodu odvodů a celkového úbytku obyvatelstva.⁹⁶ Jako poměrný úpadek jejich vlivu je potom v literatuře hodnocena zejména éra Výmarské republiky, kdy se do středu společenského dění dostávají hlavně dělnická hnutí a krajně pravicové formace, které zaplňují společenský život.⁹⁷ Největší katolická laická organizace, zmíněný Volksverein für das katholische Deutschland, zastřešující hlavně pracující, v roce 1929 dokonce v důsledku příliš velkorysého hospodaření zkrachoval a nedožil se tak ani zrušení nacisty, které by zcela jistě následovalo. Katolická charita, školství a zejména vědecký život zůstaly samozřejmě nadále v plném chodu. Násilnou césurou byl samozřejmě nástup nacistů k moci a jejich okamžitá opatření k likvidaci občanské společnosti jako takové. Oproti očekávání, vkládanému do konkordátu mezi nacistickým Německem a Katolickou církví, se spolkový katolický život ani politický katolicismus neudržely.

Jelikož cílem této práce není referát o organizačních stránkách německého katolicismu, nebudu již dále rozebírat tento až neuvěřitelně složitý organismus. Na tomto náčrtku jsem chtěl pouze ukázat, že právě na území dnešního Německa měl laický katolický živel pravděpodobně neplodnější a nejaktivnější podobu (kultura občanské společnosti a spolků se přirozeně projevovala i v českých zemích).

Důvodů pro to bylo podle mého názoru několik: Říšská církev ztratila na počátku 19. století prakticky vše ze svého světského panství, hmotně i co do politického vlivu. Proti všemocnému a byrokratickému státu v Bádensku, Bavorsku a narostlém Prusku museli katolíci v 1. polovině 19. století prosazovat své záležitosti jen velice obtížně, i v případě, kdy se jednalo o šlechtu (která ztratila již před rokem 1848 mnohé ze svého starého postavení). Není proto divu, že se zejména revoluční nálada - byť i vůči ní katolický lid byl ostražitý - projevila i v katolickém táboře. Druhým důvodem je zcela jistě i konkurenční postavení vůči evangelickým konfesím, které v dřívějších dobách požívaly jako státem chráněná náboženská společenství mnohem více privilegií. Po roce 1848, respektive 1850, se situace změnila a přinejmenším do vypuknutí Kulturkampfu byla katolíkům v Německu dána celá dvě desetiletí na vlastní zformování. 19. století a zcela originální vnitřní vývoj Německa který - někdy byl označován v mnohých jiných souvislostech eufemismem "Sonderweg") - dal i německému katolicismu zcela zvláštní psychologii, projevující se zejména v

⁹⁶ Gatz E.: *Katholische Kirche in Deutschland*, s. 54

⁹⁷ *ibid.*

postoji k občanské a společenské odpovědnosti. Díky své vnitropolitické povaze bylo Německo i nejpřirozenějším "odbytištěm" vyvíjející se katolické sociální nauky, která zde byla recipována rychleji než v ostatních zemích.

Typická pro svazové a spolkové hnutí je jejich volná vazba ke katolické hierarchii. Ne náhodou se po válce objevilo pejorativní označení *Verbandskardinäle*⁹⁸, čím se naráželo na to, že funkcionáři uvnitř velkých svazů často určovali vlastní svazovou politiku v takřka zcela autnomním postavení. Svazové hnutí vzniklo na základě svobodné a spontánní iniciativy kněží a laiků a jeho vztah k církvi nebyl nikdy církevním právem plně formulován, ačkoli na něj Kodex kanonického práva pamatuje. Podobně, jako ani světské spolky a sdružení nejsou žádným způsobem právní součástí státu, ale čistě společenskou záležitostí (na niž právo pamatuje pouze ve vztahu ke státu), tak ani katolické spolky nikdy nebyly organickou součástí hierarchické církve a byly občanskoprávními subjekty, tedy z tohoto hlediska sekulárními organizacemi.⁹⁹ Ve spojení i s hluboko zakořeněným étosem Katolické akce a laického apoštolátu, podporovaného Lvem XIII. a všemi následujícími papeži, i s liturgickým hnutím, v Německu oživeným hlavně teologií Romana Guardiniho, se laickému katolicismu dostalo i dalším významných impulsů.¹⁰⁰

Ne náhodou píše historik Thomas Grossmann o potřebě zanalyzovat toto dědictví a rozhodnout, které jeho prvky po II. světové válce přešly znovu do praxe a jak se uplatnily. "Neboť", píše Grossmann, "jako žádná jiná společensky relevantní skupina, mohl se německý organizovaný katolicismus (rozumí se laický) podívat zpět na stoletou historii, v jejímž průběhu si vybudoval výrazný společenský a sociálně-politický profil a vyvinul, ve své rozmanitosti tak jedinečnou, organizační strukturu."¹⁰¹

⁹⁸ svazoví kardinálové

⁹⁹ Krauss H.: *Verbandskatholizismus?*, s. 39

¹⁰⁰ Gatz E.: *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band VIII. Laien in der Kirche*, Freiburg 200, s. 167

¹⁰¹ Grossmann T.: *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, s. 9

III. 3. Katolická akce a Katolické akademie

Katolická akce

Výsledky laických aktivit poprvé shrnul a ocenil Pius X., který zároveň v roce 1905 nově načrtl poslání tohoto hnutí a dal mu oficiálně jméno Katolická akce, v encyklice *Il fermo proposito*.¹⁰² Pro naše téma je ovšem nejdůležitější její charakteritika, kterou formuloval Pius XII: „Tento apoštolát zůstává vždy apoštolátem laiků a nestává se ani tehdy "hiearchickým" apoštolátem, i když je vykonáván z pověření této hiearchie."¹⁰³ Narozdíl od Katolické akce 19. století, která byla, jak je výše popsáno, mnohem živelnější záležitostí, měla být její nové forma přeci jen více pod kontrolou církevní autority.¹⁰⁴

Úkolem Akce také bylo rovněž postavit hráz ideologickému racionalismu na intelektuální úrovni, nikoli pouze zájmové spolčování nebo politická činnost. V mnoha ohledech toto byl pro církev stejně důležitý boj o věrohodnost a aktuálnost stejně tak, jako bylo hájení autonomie a svobody ve společenských a politických záležitostech. Katolická akce měla tedy zahrnovat všechny obory lidské činnosti, nicméně být více navázána na autoritu hierarchie. Pius XII. tím anticipoval postoj, který později definitivně zastal Druhý vatikánský koncil v pastorální konstituci *Gaudium et spes*. Byly-li tedy ještě katolické svazy především zájmovým sdružením a svým způsobem "lobbyistickou" organizací za katolické zájmy ve společnosti a v politice, byla Katolická akce novým pojetím, který měl společnost proměňovat celkově a měl být proto víc navázán i na svátostnou církev.¹⁰⁵ Ideje Katolické akce jsou zároveň přímým předchůdcem koncilových reforem, které byly jejich vyústěním. Jako vždy se ale výrazně lišily společné cíle a představy o tom, jak by se k nim mělo dospět.

¹⁰² anglický překlad encykliky: <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10fermo.htm>

¹⁰³ Denzler Georg, Andresen Carl: *Wörterbuch Kirchengeschichte*, München 1982, s. 309, Katholische Aktion

¹⁰⁴ Gatz E.: *Geschichte des kirchlichen Lebens*, s. 153

¹⁰⁵ Schütz Oliver: *Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung Katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1975*, Paderborn 2004, s. 540

V Německém poválečném prostředí se brzy objevil problém, jak vlastně laiky s ohledem na společenskou pluralitu vzdělávat tak, aby mohli vyvíjet vlastní iniciativu a jak se prakticky rozhodovat.¹⁰⁶ V tomto okamžiku bylo zřejmé, že se střetnou dvě různá pojetí Katolické akce, z nichž to nové bude konkurečním praktickým konceptem vůči svazovému katolicismu¹⁰⁷, který do té doby byl ve svých jednotlivých organizačních složkách oním místem, kde se katolický laik mohl vzdělávat. Ten laik, který již není chápán jen jako objekt duchovní péče, ale zároveň i jako subjekt církevního působení.¹⁰⁸ Současně ale v naší době taky ne již jako pouhý člen svazu, ve kterém má své vymezené místo a který za něj promlouvá, ale jako jednotlivec, který se musí potýkat s problémy, jež za něj žádný svaz nebo spolek nevyřeší¹⁰⁹. Objevila se tedy i poptávka po instituci, která by laikům mimo svazy poskytovala kvalitní vzdělávání.

Na tomto místě je nutná obecná vsuvka, která objasní důležitost této vnitrocírkevní diskuse: V podstatě neporušený morální kredit církve - v očích obyvatelstva i spojenců - jako jediné větší společenské instituce, která přetrvala hitlerovský režim, poskytoval katolíkům zcela jedinečnou šanci podílet se na celospolečenské obnově. Naléhavost otázky, jakým způsobem do společnosti opět integrovat křesťanské principy byla proto obrovská. Většina členů předválečných svazů, které nacisté do jednoho zrušili, byla ještě naživu, v produktivním věku a zdálo se jim proto přirozené, navázat na tradice, které byly přerušeny teprve nedávno. Proti tomu se stavěla nejen vůle biskupů, kterým v zásadě zmizení přebujelých a téměř nezávislých svazů přišlo vhod, ale i některých katolíků, kteří měli organizovanosti a disciplíny po třináctileté vládě nacistů plné zuby. I když nakonec tedy svazy obnoveny byly a dokonce na čas zase scénu ovládly, diskuse o jejich smysluplnosti až do Druhého vatikánského koncilu neutichla. Prosazovat se začal naproti tomu i obnovený charakter Katolické akce, která měla vyrůstat ne ze svazů, ale přímo z živého farního prostředí, skrze které by byla i těsněji navázána na hierarchickou strukturu církve.¹¹⁰

Vnitrocírkevní diskuse se tedy v zásadě točila kolem tří možných variant: 1. obnovit strukturu laického předválečného katolicismu, včetně přiznaných katolických pozic v politice - tj. zachovat

¹⁰⁶ *ibid.*

¹⁰⁷ Který byl dříve v podstatě jednou z jejích forem

¹⁰⁸ Schütz O.: *Begegnung von Kirche und Welt*, s. 544

¹⁰⁹ Zde je dobré upozornit na to, že oba modely se logicky vzájemně nijak nevylučují. Ve hře je vždy jen aktuální přesunutí důrazů.

¹¹⁰ Schütz O.: *Begegnung von Kirche und Welt*, s. 545

svazový katolicismus a obnovit stranu Centrum 2. přizpůsobit se zjevnému přání církevní hierarchie a navázat obnovený svazový katolicismus na principy novějšího pojetí Katolické akce - tj., podřídit laický apoštolát biskupům, založit ho na farním principu a postupovat v těsnější spolupráci 3. opustit svazovou a spolkářskou filosofii, dát větší důraz na individuum a upustit od definice "politický katolicismus".¹¹¹

Co se všech tří bodů týče, byly předmětem diskuse a žádný z nich nepředstavoval nějaký vnitrocírkevní dissent, všechny byly považovány za legitimní cestu. Jednu odpověď poskytl jezuitský myslitel a velký zastánce svazového principu Bernhard Hanssler: "Co není organizováno, nemá žádný společenský účinek (...) pro společenskopolitickou tvůrčí činnost je spolčování se nepostradatelné, zvláště pak, kdy se demokratická společnost shodla na tom, že jen ten se může zúčastnit hry, kdo má za sebou nějakou skupinu."¹¹² Otázka, jejíž naléhavost pochopil Jan XXIII. a kvůli níž otevřel cestu k 2. vatikánskému koncilu. Jeho předzvěstí se stala encyklika *Mater et magistra*, ve které se s neobyčejnou otevřeností této otázce postavil a vlastně tak i Hansslerovo tvrzení relativizoval. "Svazový katolicismus, původně důsledek vymožeností buržoazní revoluce roku 1848, dospěl po nucené přestávce během národněsocialistického režimu a oproti zčásti velmi nepříznivé politice některých biskupů po 2. světové válce, zejména na konci 40. let, k opětovnému respektu a početní síle (...) Přese všechnu kvantitu a přes skutečnost, že svazový katolicismus i přes jiné pokusy, jak ztvárnit laický apoštolát, získal navrch, nebylo trvale možné potlačit pochybnosti, zda mohou organizace, které zčásti pocházejí z minulého století, mít ve druhé polovině 20. století ještě aktuální význam. To, že si nemálo katolíků tuto otázku zodpovědělo negativně, dokládala citelná ztráta přitažlivosti katolických svazů v pozdních 50. letech."¹¹³

Zpět ke Katolickým akademiím: První z nich vznikaly při jednotlivých diecézích a byly určeny komukoli, kdo se chtěl vzdělávat ve víře. Jejich podstatou bylo to, čemu se v dnešní době říká think-tank: vytváření a formulování názorů k sociálním, politickým a kulturním otázkám a to v duchu katolické víry. Existovala i obava, aby akademie nebudily dojem jen pouhých indoktrinačních středisek, nebyly přístupné jen katolíkům, ale aby se postupně otvíraly i dialogu s

¹¹¹ srov. Grossmann T.: *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, s. 333

¹¹² Gatz E.: *Geschichte des kirchlichen Lebens*, s. 265

¹¹³ Již v srpnu 1945 se fuldská biskupská konference odhodlala k následujícímu prohlášení: "Duchovní péče všech čtyřech životních stavů, tj. mužů a mláďenců, žen a panen by měla být budována na půdě farností. Má se organizovat diecézní a podléhá vedení biskupa. Také již stávající skupiny, organizované na korporátním či stavovském principu se musí do tohoto systému začlenit. To samé platí i pro zakládání nových skupin, které se může uskutečňovat pouze se souhlasem biskupa." Z textu je patrné, že tlak na udržení této formy laického katolicismu byl i po válce velmi silný. Cit. podle Gatz, Erwin. *Geschichte des kirchlichen Lebens*, s. 265

mainstreamovými společenskými světonázory. V tom se zrcadlila ambice, vyvést katolicismus z dosavadního ghetta a působit "jako intelektuální převodník mezi církví a sekulárním světem, mezi náboženstvím a kulturou, mezi teologií a moderním životním pocitem."¹¹⁴

V katolických akademiích se ale probudil nový duch, kdy vzdělaná laická veřejnost začala téměř osamostatňovat a aktuální problémy uchopovat vlastní intelektuální iniciativou. Kněz zaujímal v Katolických akademiích stával čím dál tím více subsidiárnější postavení až byla jeho role časem omezena na svátostnou oblast.¹¹⁵ Na rozdíl od staršího pojetí laického apoštolátu, kdy je jednotlivce sice důležitým, plně se ale řídí stanoviskem církve nebo svazu, stoupá zde mimo jiné i díky katolickým akademiím vlastní intelektuální sebevědomí laiků. "Práce v akademiích napřimovala a podporovala toto nové zhodnocení laiků v církvi. Do štítu si vepsala "propustit laika, aby šel vstříc své vlastní zodpovědnosti (Eigenverantwortlichkeit) za naléhavé úkoly ve světě."¹¹⁶ Naproti staršímu pojetí laické práce, kterou jsem popsal výše, se zde definitivně a ještě před koncilem prosadil model, podle kterého zde nestojí církve versus sekulární svět, ale kdy se oba nalézají v dialogu. Později uvidíme, že tato myšlenka měla své úskalí především ve své dialektické podobě, kdy se dialog (ve kterém má podle ortodoxního pojetí církev na základě svého 'božského poslání' utvářet svět k lepšímu) postupně v některých případech bude chápat jako prostředek k vzájemnému utváření.

III. 4. Poválečná situace - smíření s legitimitou demokracie a s politickým pluralismem

Demokracie

Stejně jako v otázkách týkajících se postavení laiků, přicházejí po válce na přetřes i vlastní církevní schémata společenského uspořádání. Poprvé v německých dějinách se totiž němečtí katolíci nemuseli vymezovat proti státu, ba dokonce se stali oporou politického mainstreamu, reprezentovaného osobností Konrada Adenauera. Ačkoli i někdejší Centrum bylo dle definice stranou nadkonfesijní, skutečnou platformou nadkonfesijní křesťanské strany se stala až Adenauerova Křesťansko-demokratická unie, představující až do počátku 60. let vůdčí politickou sílu. Drtivá většina katolického lidu, s katolickou hierarchií za zády, zcela otevřeně verbálně

¹¹⁴ Schütz O.: *Begegnung von Kirche*, s. 572

¹¹⁵ *ibid.*, s. 573

¹¹⁶ *ibid.*, s. 551

podporovala tento politický směr, pomineme-li nonkonformisty, jako byli například Walter Dirks, spisovatelé Heinrich Böll, Carl Amery nebo filosof Friedrich Heer.¹¹⁷ Nikdy nepoznaný společenský blahobyť, stoupající životní úroveň obyvatelstva a stabilní vnitropolitická situace, kterou dlouhodobě určoval kurs Křesťansko-demokratické unie způsobily, že se katolíci začali v novém zřízení postupně zabydlovat.¹¹⁸

I když ještě hluboko do 50. let přežívala v katolickém povědomí stará "střední cesta" mezi socialismem a demokraticky tržním hospodářstvím (které oba byly považovány za extrémní a nespravedlivé), vyjádřená nejpřesvědčivěji v encyklice Pia XI. *Quadragesimo anno* a obhajující korporativistické uspořádání, její vliv pomalu ztrácel sílu, až byl zcela odložen. Ukázalo se totiž, že se palčivé sociální problémy doby, ve které tato sociální nauka vznikla, daří zahladit pomocí tržního hospodářství se sociální úlohou státu, který funguje *de facto* jako prostředník. Částečně k tomu také přispěly pokusy, katolickou sociální nauku diskreditovat srovnáváním s korporativistickými pokusy Mussoliniho Itálie a Dolfusova Rakouska před 2. světovou válkou.¹¹⁹ Odklonem od korporativismu se organizovaný katolicismus soustředil spíše na to, korigovat a hlídat tržní hospodářství samotné a prosazovat do něj elementy sociální nauky církve.¹²⁰ Přes postupné se zbavování předsudků vůči demokracii, se v katolickém prostředí pevně držel konformní pohled na svět a hodnoty, které v něm mají převládat. Také zmiňované Katolické akademie zůstávaly ponejprv domovem konzervativního tábora, zvláště v jejich striktním odmítnutí liberalismu, socialismu a komunismu, a v loajální podpoře křesťanských stran.¹²¹

Celkově se německým katolíkům, kteří byli zvyklí buď na trvalou opozici vůči státu za císařského Německa, nebo se koncentrovali převážně na sociální otázky během výmarské republiky, identifikace s novým pluralisticky-demokratickým pořádkem podařila. Diskuse se přestala vyčerpávat na složitých teoretických konceptech o ideálním státě a demokracie přestala být pouze trpěna. Místo toho se katolická veřejnost mohla koncentrovat plně na relevantní otázky současnosti, na uspořádání občanského práva, ústavy, zahraniční a obranné politiky.¹²²

Také politický profil mezi katolíky se začal pluralizovat - v souladu s tím, co jsem psal o Katolických akademiích - pluralita politických názorů přestala být vnímána jako vnitřní rozdělení a

¹¹⁷ Grossmann T.: *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, s. 139-140

¹¹⁸ *ibid.*

¹¹⁹ *ibid.*, 145

¹²⁰ Gatz E.: *Geschichte des kirchlichen Lebens*, s. 271

¹²¹ Schütz O.: *Begegnung von Kirche*, s. 587

¹²² Gatz E.: *Geschichte des kirchlichen Lebens*, s. 269

začala se stávat legitimní. Církevní politická preference, dokonce ani oficiální stanovisko té či oné laické formace přestávaly být pocíťovány jako závazná norma.¹²³

Politický pluralismus i pro katolíky

Jestliže tedy až do půle 50. let spadá proces, ve kterém se církev smiřuje s demokratickým zřízením státu, aniž by, jak tomu bylo v dobách Centra, usilovala o co nejtěsnější sepětí s jeho institucemi, znamená těsně předkoncilní doba i zřetelnější vnitrokatolickou diferenciaci podle modelu levý-pravý. První prohlášení Ústředního výboru německých katolíků (ZdK) k historicky druhým volbám do Bundestagu, podle kterého se při volbách jedná o "nábožensky-mravní rozhodnutí zásadního významu", o rozhodnutí, které určuje, zda "bude křesťanství v budoucím Německu a v Evropě moci svobodně a veřejně plnit svoje poslání", je stále ještě deklarací, ve které nikdo nepovažoval za nutné zdůraznit, které z velkých stran patří katolické hlasy.¹²⁴ Jak Thomas Grossmann analyzoval, byla podobná deklarace o čtyři roky později připravovaná s mnohem větší opatrností a nakonec kvůli svému příliš smířlivému tónu vůči obrozeným sociálním demokratům, z iniciativy biskupů vůbec nevyšla.¹²⁵ O další čtyři roky později, v dalším prohlášení ZdK, tzv. Hildesheimském prohlášení, byla více méně znovu formulována kritéria, podle kterých by se katolík měl u voleb rozhodovat. Ne již podle světonázorových preferencí svých volených zástupců, ale podle slučitelnosti či neslučitelnosti daných programů s křesťanským pohledem na svět.¹²⁶ Mohlo by se zdát, že opuštěná a nová kritéria znamenají to samé, ve skutečnosti je ovšem vidět veliký posun: Zatímco ve všech ostatních dřívějších svoláních je možné mezi řádky číst, že onou stranou je CDU a že se tedy nejedná jen o prosazování křesťanského pohledu na svět, nýbrž i o zájem, aby v politice působili lidé blízcí Katolické církvi, znamená Hildesheimské prohlášení de facto opuštění toho principu.

Je tedy ponecháno vlastnímu svědomí každého věřícího, pro jaký program se sám rozhodne (přirozeně, pokud se nejedná o něco, co by stálo ve flagrantním rozporu s křesťanskými principy). Nicméně pořád platilo, že chápání světa ve světle křesťanské víry a z něho odvozované konkrétní a směřodáté principy pro politiku je klíčovým momentem pro každého, kdo ve volbách odevzdává svůj hlas. Význam se posunul pouze do té míry, do jaké již nezáleželo na tom, kdo takovou politiku

¹²³ Grossmann T.: *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, s. 148

¹²⁴ *ibid.*, s. 335

¹²⁵ *ibid.*

¹²⁶ Grossmann T.: *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, s. 337-341

bude provádět. Závěry sociálnědemokratického sjezdu v Bad Godesbergu potom v roce 1959 učinily tuto stranu volitelnou i pro katolické voliče. Odklon od dogmatického marxismu a přiznání se k parlamentní demokracii a k politice demokratického socialismu vedlo tedy k tomu, že hlas daný sociálním demokratům dále nemusel nezatěžovat žádné katolické svědomí.

III. 5. Ústřední výbor německých katolíků

V roce 1952 byla ve znovuoživení starého Ústředního výboru německých katolíků nalezena platforma, jak trvala efektivně katolické laiky zkoordinovat. Výbor, původně hlavně pověřený přípravou a organizací celoněmeckých katolických sjezdů (zastoupeny v něm byly jak svazy tak i diecézní laické organizace) potom přebíral stále více úkolů a stal se zastřešujícím reprezentantem německých katolíků vůbec. Definován byl jako "autoritou biskupů zaštitěné sdružení sil, které působí v laickém apoštolátu Katolické církve v Německu (...) Jeho úkolem je koordinace v něm sdružených sil, starost o plnění společných úkolů, provádění Katolických dnů a zastoupení katolíků ve vnitrozemí i v zahraničí".¹²⁷ Ústřední výbor také ve svých jednotlivých grémiích vypracovával doporučení politické volby se snahou, pěstovat politický instinkt běžných katolíků otázkách zdnánlivě přesahujících často její soukromé záležitosti: otázky právní a sociální, rodinné, záležitosti vědy a vzdělávání. Zvláštního akcentu se pak dostalo zejména bolestné otázce německého rozdělení a nanejvýš politické otázce znovuvyzbrojení a znovuzískání německé státní suverenity.¹²⁸

Katolické dny, organizovány Ústředním výborem německých katolíků, byly mimochodem otevřeny i katolíkům z DDR, kteří se jich až do stavby berlínské zdi v roce 1961 aktivně zúčastňovali. Ve Výboru také znovu dočasně zvítězila hegemonie katolických svazů, které na něm byl zastoupeny a to až do koncilních dob, kdy se proti ní začal prosazovat mnohem individualističtější pojmáný obraz laika, který jsem popsal svrchu.

III. 6. Shrnutí

Z tohoto přehledu základních problémů, kterými se německá církev po válce a do začátku 60. let zabývala, pro nás vyplývá tento možný závěr: Historické podmínky německé společnosti a její různorodost daly německému katolicismu velmi specifické rysy a zvláštní psychologii, vyznačujícími se bohatým aktivismem a silnou sociální odpovědností. Impulsy, které dávala

¹²⁷ Gatz E.: *Geschichte des kirchlichen Lebens*, s. 267

¹²⁸ *ibid.*, s. 273-274

univerzální církev ústy papežů a jejich encyklik, vstřebával německý katolicismus o to silněji, o kolik měl proti sobě silný císařský stát, o kolik musel čelit sociálním problémům výmarské republiky a v neposlední řadě, jaká zkušenost ho potkala v podobě nacionálního socialismu. Materiální a morální dno německé společnosti a v očích součastníků relativně neporušený kredit církve přispěl k tomu, že se německý laický apoštolát rychle oživil a spolupracoval při výstavbě kvalitativně zcela nového státu. Příhodná politická konstelace, která poskytovala takřka neomezený prostor vládnutí křesťansko-demokratickému proudu pod Adenauerovým vedením, navíc trvale smířila katolíky s republikánsko-parlamentním zřízením, kdy se přes konflikty v otázkách rodinné politiky a církevního školství dařilo udržovat soulad v hlavních bodech politické diskuse: poměru ke komunismu, nutnosti západní integrace Německa, sociální politiky a v otázce německého sjednocení.

Naděje spojované s ohlášeným koncilem, promítané do papežova hesla "aggiornamento", stoupající materiální blahobyť a nakonec i otevření se levicového spektra katolíkům přispěly nejen k silnější politické diferenciaci v sekulární oblasti, ale i k představám o vnitřním uspořádání církve na pozadí společenských proměn. Tento problém bude předmětem následující a závěrečné kapitoly, která by měla osvětlit toto vzájemné a v Německu velmi specifické působení sekulárního a církevního světa. Do jedné věty tuto skutečnost shrnul historik Erwin Gatz: "Změna v úřadu nejvyššího pontifika spadá do doby počínajícího tání pevných světonázorových bloků, Pius XII. umírá 9. října 1958."¹²⁹ Nebyla to tedy jen personální změna v papežském úřadu, díky které se věci daly do pohybu. Spíše zvolení Angela Roncalliho, v té době již staříckého patriarchy Benátského, by mohlo být odpovědí na společenskou proměnu a světonázorovou diferenciaci uvnitř tradičních uskupení. Od nového papeže ale nikdo příliš mnoho nečekal. Jeho zvolení značí vzhledem k jeho věku spíše rozpaky v církevních kruzích jako pravděpodobně i naději, že se během Roncalliho pontifikátu podaří nalézt orientaci a rozhodnout o tom, co bude dále.¹³⁰

¹²⁹ *ibid.*, s. 255

¹³⁰ *ibid.*

IV. Církev a německá společnost

Cílem této shrnující kapitoly je pojmenovat a identifikovat některé z důležitých proudů uvnitř Katolické církve v Německu, které byly ovlivněny výše popsány událostmi a ideologickými počiny v sekulární společnosti během roku 1968. Přirozeně zde věnuji pozornost především progresivnímu křídlu, které reflektovalo společenské změny a nové požadavky - samozřejmě v různě odstupňované míře - a snažilo se je implementovat do katolické teologie nebo se jimi inspirovat. Zároveň je ale dobré si uvědomit, že myšlenkový vliv sekulárního „hnutí osmašedesátníků“ na církev by zřejmě vypadal úplně jinak, kdyby samotná církev v tomto období neprocházela hlubokými proměnami. Z tohoto důvodu hned na počátku považuji za důležité alespoň zběžně rozebrat dokumenty, které koncil zejména ve vztahu k sociálním a společenským otázkám formuloval. Za druhé je třeba zmínit Katolický sněm v Essenu, který se konal v době nejbouřlivějších událostí a na kterém se ke slovu přihlásilo katolické studentstvo, do té doby relativně pasivní. Akademické prostředí je samozřejmě ústředním předmětem mého zájmu. Pozornost věnuji proto hlavně ústředním myšlenkám Metzovy politické teologie a její recepci v případě katolického společenství studentů v Bochumi a v Berlíně. Některé umírněné i extrémní tendence sleduji poté na setkání Pavlovy společnosti v Tübingen, které jako univerzitní město patřilo k baštám studentského hnutí a bylo zároveň působištěm dvou dnes již proslulých teologů Hanse Künga a Josepha Ratzingera. Příklad těchto dvou mužů a jejich reakce na bouřlivé studentské happeningy se mi jeví jako poměrně dobrý úvod i do jejich vlastní teologické činnosti a tvorby. Ačkoli oba studentské hnutí v jeho anarchistické a utopické formě rozhodně odmítali a nenechali se jím příliš ovlivnit, přeci jenom - a to platí zvláště v případě Küngově - bylo dění v sekulární společnosti jedním z důležitých podnětů pro výklad některých koncilových reforem. Tyto spory ostatně trvají dodnes a nejsou omezeny jen na témata uvnitř katolické církve.

Jako čtvrtý pilíř tohoto zkoumání není možné opomenout stanovisko hierarchie nebo konzervativnějších laiků, které zde představovalo rétoricky umírněnou, ale velmi rozhodnou protiváhu všech avantgardistických počínů, které tíhly k liberálnější interpretaci koncilových závěrů.

Relativně nezajímavými shledávám hnutí vyloženě schizmatická. Jejich význam nebyl přes jejich počet nikdy příliš velký (i kvůli velké roztržitosti) a jejich ideologie často postrádá jakoukoli konzistenci či teologicky originální koncept. Kromě toho se většinou pohybují mimo církev a nejeví o její reformu zájem.

IV. 1. Předzvěst koncilu

Ve Spolkové republice nejprve ohlášení koncilu nevzbudilo ani příliš velká očekávání, dokonce ani příliš velkou pozornost. Z hlediska současníků byl touto skutečnou událostí Světový eurachistický kongres, který se detailně zabýval laickou činností v církvi a předjímal do jisté míry i pozdější koncilová témata.¹³¹ Zajímavým mezníkem bylo obsazení koncilových komisí, kde se biskupové iniciativně prosazovali vůči hlasu římské kurie.¹³² Jejich iniciativa působila jako svěží vítr a rázem vzbudila zájem o koncil i mimo řady katolické veřejnosti.

Současně se ovšem na opačné straně objevily i kontroverze, které podnítily diskusi, od té doby v zásadě dodnes stále probíhající. Ačkoli ani dříve nechyběly kritické hlasy (zejména v dílech a publicistice Heinricha Bölla či Carla Améryho), beroucí si na mušku nehybnost kurie, absolutistický nárok papežství v otázkách víry a mravů (viz kontroverze ohledně závěrů 1. vatikánského koncilu a dogma papežské neomylnosti) a údajné pokrytectví kléru, probudily dva autoři silnou diskusi, bolestivě se dotýkající nedávné minulosti, která do té doby v zásadě nebyla nijak tematizována společensky diskutována. Jednalo se jednak o článek Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho z února 1961, kritizujícího chování biskupů v době nástupu Hitlera k moci¹³³ a divadelní hru Rolfa Hochhutha, uvedenou poprvé v roce 1963 pod názvem *Der Stellvertreter (Náměstek)*, tematizující mlčení nedávno zemřelého Pia XII. k holocaustu Židů. Nově se navíc vyjádřil i spisovatel Carl Amery a to zejména k těsnému sepětí německé církve s "establishmentem" nové Spolkové republiky.¹³⁴ Kromě toho byla již v době zahájení koncilu uvedena k životu Komise pro soudobé dějiny při Katolické akademii v Bavorsku, která vzhledem ke svému názvu a zaměření zkoumala téměř výlučně dobu Výmarské republiky, Třetí říše a působení Katolické církve v obou obdobích.

¹³¹ V této souvislosti je zajímavé sledovat i církevní život u nás v té době, který mohl přežívat mimo oficiální církevní struktury v hluboké ilegalitě, kde se ovšem rovněž pozdější koncilové otázky velice živě anticipovali, viz např. mluvené vzpomínky pamětníků Oty Mádra, Václava Vaška, Karla Otčenáška a jiných.

¹³² Gatz E.: *Geschichte des kirchlichen Lebens*, s. 257

¹³³ *ibid.*, s. 258

¹³⁴ *ibid.*, s. 259

IV. 2. Druhý vatikánský koncil - koncilové dokumenty a sociální encykliky koncilových papežů

Lumen gentium a Gaudium et spes

Samotný průběh koncilu byl potom v Německu sledován se značným zájmem a to zejména od vyhlášení liturgické reformy (do pozn. které v Německu předcházelo několik desítek let trvající liturgické hnutí) a nejdůležitější dogmatické koncilové konstituce *Lumen gentium* (Světlo národů), jež zcela nově interpretovala církev jako "putující lid Boží" a to namísto staršího pojetí jako "mystické Tělo Kristovo".¹³⁵ Kromě pastorální konstituce *Gaudium et spes* nebylo žádného jiného koncilového dokumentu, na kterém by se tak výrazně rozcházela pojetí a který dal závdavek tolika rozličným představám o tom, jak by měly vypadat jednotlivé církevní reformy.¹³⁶

Jak jsem se snažil v kapitole o hlavních rysech německého katolicismu ukázat, vyjadřovaly oba klíčové dokumenty, jakkoli byly a jsou považovány za revoluční, samozřejmě to, co bylo již dvě desítky let předmětem diskusí a projevovalo se v praktickém laickém životě.

Tak například uvádí konstituce *Gaudium et spes* věci na pravou míru, dalo by se říci, je společným jmenovatelem katolicky ortodoxních a nemarxistických sociálních konceptů. Zároveň přináší i jasné vymezení role křesťanského individua i církve jako celku ve společnosti a lze ji tedy považovat za prozatím konečnou tečku za diskusemi o pravém křesťanském životě v sekulárním světě. Naproti tomu se definitivně vzdává i nároku na světské vládnutí a činnost duchovních v sekulární politice. Církev se tímto vzdává paradigmatu, zastávaného od dob císaře Konstantina ve 4. století. Encyklika říká: "Vlastní poslání církve, které Kristus církvi svěřil, se nevztahuje na politickou, hospodářskou nebo sociální oblast: cíl, který ji Kristus vytkl, náleží náboženskému řádu."¹³⁷ Nic nezbylo ani z doporučení encykliky *Quadragesimo anno* o tom, jak by mohl vypadat konkrétní ideál sociálního řádu: "Protože povahou svého poslání a své přirozenosti církev není vázána na nějakou zvláštní formu lidské kultury ani na žádný zvláštní politický, hospodářský a společenský systém, může díky této své univerzalitě vytvářet těsný svazek mezi různými lidskými společenstvími a národy..."¹³⁸ Konečně následuje i velmi obecné vymezení povinností a výzev pro laiky i duchovní v prostředí

¹³⁵ V tomto pojetí se nicméně přesunul pouze důraz na jinou skutečnost, aniž by se tím starší pojetí zneplatnilo.

¹³⁶ Gatz E.: *Geschichte des kirchlichen Lebens*, s. 260

¹³⁷ Pastorální encyklika *Gaudium et spes*, in: Rahner K., Vorgrimmler H., *Kleines Konzilskompendium*, 1966 Freiburg/Breisgau, s. 489

¹³⁸ *ibid.*, s. 490

volné soutěže myšlenek a světonázorových proudů: "Je ovšem úkolem všeho Božího lidu, především duchovních správců a teologů, naslouchat pod vedením sv. Ducha rozličným řečem naší doby, rozlišovat je, vykládat je a posuzovat je ve světle Božího slova, aby zjevená pravda byla stále hlouběji uchopována, lépe chápána a náležitěji zvěstována."¹³⁹ Tímto jsou ale zároveň definitivně otevřeny dveře myšlenkovému pluralismu ve sféře politických ideí. Encyklika apeluje na svědomí všech věřících, výslovně zakazuje, aby se kdokoli odvolával na učitelský úřad církve ve věcech politické preference a tím s konečnou platností legitimizuje jakýkoli politický směr či řád, který jako takový neodporuje mravním a přirozeněprávním zásadám, jejichž výklad si učitelský úřad vyhrazuje pro sebe.¹⁴⁰

Pacem in terris - Populorum progressio - Humanae vitae

Z řady dalších sociálních encyklik, které formovaly katolické postoje k politice a hospodářství, vyniká bezesporu *Populorum progressio* z března 1967 (případně i encyklika *Octogesima adveniens*, která je ale pozdějšího data), která je obsahovým pokračováním encyklik *Mater et magistra* a *Pacem in Terris*, jejichž autorem byl Pavlův předchůdce Jan XXIII.

Právě pasáže encykliky, týkající se solidarity bohatých a hospodářsky úspěšných zemí se zeměmi Třetího světa, se mnoha současníkům jevily jako náznaky sympatie se socialismem a vedly v mnoha zemích a hnutích k pochopení, které církev později mnohokrát napomínala jako chybné.¹⁴¹ "Budiž ještě jednou zopakováno: Nadbytek bohatých zemí musí přijít k dobru i chudším. Pravidlo, které kdysi platilo ve prospěch nejbližších příbuzných, musí být dnes uplatněno v kontextu světové nouze. Bohatí z toho budou mít jako první užitek. Neučiní-li tak, probudí jejich zatvrzelá lakota soud Boží a hněv chudých, a následky budou nedožité..."¹⁴² Apely, jejichž díkce je obdobná ve všech sociálních encyklikách ale neměly nic společného s nějakým novým uspořádáním společnosti, ale byly především výzvou adresovanou svědomí jednotlivců a národů. Ačkoli se tedy současníkům *Populorum progressio* jevila jako pozvání na politickou levice (jaký by to byl obrat

¹³⁹ ibid., s. 495

¹⁴⁰ I legitimní stát může ovšem skrze své zákonodárství podporovat věci, které v rozporu s výše zmíněnými zásadami jsou, aniž by se sám stát stával nelegitimním, např. propotratová politika.

¹⁴¹ srov. Gatz E.: *Geschichte des kirchlichen Lebens*, s. 289

¹⁴² Encyklika *Populorum progressio* [On-line], URL: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html

oproti dosavadní tradici leonských a piánských sociálních encyklik?), spočívá *Populorum progressio* plně na hodnotových základech křesťanské zvěsti.¹⁴³

Jestli lze ale něco považovat za skutečnou bouři a vlastně i revoluci ve vztahu laiků k papežství, je to encyklika *Humanae vitae*, rovněž z pera Pavla VI., která datem svého vydání (květen 1968) spadá to nejdivočejší fáze osmašedesátnického hnutí a která na současníky působila jako zatroubení na ústup před moderním vývojem a znamenala pro ně návrat do předkoncilních dob. Jedná se o nové zformulování církevní nauky o manželském životě, ve kterém je znovu zdůrazněna nelegitimitnost umělé antikoncepce. Objev antikoncepční pilulky, který předcházel o několik let, byl jeden ze spouštěčů sexuální revoluce 60. let, protože umožňoval přistoupit k sexuálnímu životu jako zábavě, prostě všich obav o budoucnost nebo rodičovské zodpovědnosti. Encyklika proto znovu toto téma zdvihá a obnovuje doporučení a nařízení o třicet let starší encykliky *Casti connubii*: "Manželská láska se nám zjevuje ve své pravé podstatě a vznešenosti, pokud jí vnímáme skrze její pramen a základ; skrze Boha, který 'je láska', skrze otce, 'po kterém veškeré otcovství na nebi i na zemi má své jméno' (...) Manželství, jež je na hony vzdáleno představě pouhého náhodného produktu nebo výsledku slepého běhu přírodních sil, je ve skutečnosti Stvořitelem v jeho moudré prozřetelnosti učiněno tak, že v lidech uskutečňuje jeho plán lásky. Proto usilují muž a žena, skrze vzájemné sebedarování, které je jejich manželství vlastní a je v něm výlučné, o osobní společenství, ve kterém vzájemně doplňují, aby se ve spolupráci s Bohem podíleli na probuzení a výchově nového lidského života."¹⁴⁴ Po představení tohoto fundamentálního přesvědčení apoštolského úřadu o funkci sexuality v rámci lidského manželství, následuje vlastní radikální výrok, který umělé omezování porodnosti uvádí dokonce do souvislosti s potraty¹⁴⁵: "Přímé přerušení započatého plození, především přímé vyhnání (Abtreibung) - byť by bylo provedeno ze zdravotních důvodů - není správná cesta, jak omezovat počet dětí a je absolutně zavrženíhodné (...) Stejně tak musí být, jak církevní učitelský úřad vícekrát potvrdil, přímá, trvalá nebo i dočasná sterilizace muže a ženy odsouzena. Uplatňovat pro ospravedlnění tohoto aktu, úmyslně učiněného neplodným, jako argument to, že je třeba volit menší zlo, které se jeví jako méně závažné, se nedovoluje; nedovoluje se ani odůvodnění, že tyto akty představují jistou jednotu s plodnými akty předešlými nebo následujícími, a mají proto podíl na jejich dobru. I když je občas dovoleno, trpět menší mravní zlo, a tak zabránit většímu, nebo tím podpořit něco mravně dokonalejšího, není přesto nikdy dovoleno - ani z důvodů tak závažných - konat zlo pro dobrý účel: to znamená chtít něco, co ve své

¹⁴³ srov. Schmidtmann Ch.: *Katholische Studierende 1945-1973*, s. 325

¹⁴⁴ Encyklika *Humanae vitae* [On-line], URL: http://stjosef.at/dokumente/humanae_vitae.htm

¹⁴⁵ V té době ještě i zákonem zakázanými

přirozenosti porušuje mravní řád a co proto musí být považováno za člověka nedůstojné; to platí i tehdy, děje-li se to s úmyslem chránit a podporovat dobro jednotlivce, rodiny, nebo lidského společenství."¹⁴⁶

To, co samo o sobě přispělo k hlasitému odporu vůči encyklice, nebyla ani tak sama skutečnost, že toto učí nejvyšší církevní úřad. Svou zvláštní brizanci získala encyklika ve spojení s o sto let starší zásadou papežské neomylnosti, vyhlášené I. vatikánským koncilem. Ačkoli sama encyklika neobsahuje žádný dogmatický výrok, jedná se o učení církve a výrok v otázkách víry a mravů, na který se zásada neomylnosti vztahuje také. Nastává tak neřešitelná situace střetu individuálního svědomí manželů a nároku církve na nezpochybnitelnost této mravní zásady.¹⁴⁷ „A nyní taková strašná provokace této encykliky, která chce jako těžký hřích zakázat nejen pilulku a mechanické prostředky, nýbrž také přerušení pohlavního styku! Tím se papež vzpírá v podstatě celému civilizovanému světu, s odvoláním na svůj, respektive na celému episkopátu náležející neomylný úřad. Proto se ptám: Formální protesty a připomínky materiální povahy jsou důležité, ale nemá být tento nárok ještě jednou *od základu a profesionálně zkoumán*?“¹⁴⁸

Bylo to tedy spojení dvou odlišných zásad, které se zdánlivě vylučovaly. Zdálo se nemožné, že by navzdory zdravotně dokázané nezávadnosti umělé antikoncepce, očividné a nutné autonomii samotných manželů v otázkách regulace počtu dětí (aniž by museli rezignovat na pohlavní život, považovaný rovněž za přirozenou a nutnou součást manželského soužití) mohla současně platit zásada neomylnosti. Tato zásada samozřejmě vzbuzovala odpor již v době svého vyhlášení.¹⁴⁹ V kontextu s antiautoritářským studentským hnutím v sekulárním prostředí a s novým zhodnocením úlohy laika v sakrálním cíkevním prostředí získala ale znovu na své provokativní aktuálnosti. Zdálo se nepředstavitelné, že by po vším pokroku, dosaženého 2. vatikánským koncilem, kdy byla laikům s konečnou platností přiznána odpovědnost a kdy se církevní "aggiornamento" zdálo skutečně zakotvit v moderní době, mohla církev prohlásit tak nesnesitelnou zásadu. Nesnesitelnou proto, že se týkala právě manželského života, v jehož rámci je sexuální akt i podle církevního učení zcela legitimní a neměl by být dále nijak reglementován. Jaký šokový dopad měla encyklika v německé společnosti, dokazuje i váhavé stanovisko jinak Římu loajálních německých biskupů a odmítavé stanovisko mnoha významných teologů.

¹⁴⁶ *ibid.*

¹⁴⁷ Toto pojetí zpopularizoval především Hans Küng.

¹⁴⁸ Küng H.: *Umstrittene Wahrheit*, s. 204

¹⁴⁹ V jehož důsledku se odštěpila starokatolická církev.

Krátce po zveřejnění enykliky vydala německá biskupská konference pod vedením Julia Döpfnera tzv. Königsteinské prohlášení, ve kterém znovu opakuje zásadu proklamovanou vatikánským koncilem, zásadu o lidském svědomí: „Při budování zásad svého svědomí musejí mít věřící křesťané svaté a jisté učení Církve před očima. Neboť podle vůle Kristovy je Církev učitelkou pravdy; je jejím úkolem, zvěstovat a autenticky učit pravdu, kterou je Kristus; zároveň také autoritativně vysvětlovat a potvrzovat principy mravního řádu, které sami vycházejí z podstaty člověka.“¹⁵⁰ Biskupové ve svém vyjádření ponechali otevřené, jestli sami souhlasí s ustanoveními encykliky a pouze je zopakovali, spolu s doporučením, řídit se podle jejích zásad. V Königsteinském prohlášení se dále praví, že respekt si nejvyšší učitelský úřad církve zaslouží i tehdy, kdy se nejedná o výrok nárokový si neomylnou autoritu.¹⁵¹ Poněkud zmatené prohlášení, uvážíme-li, že ve věcech víry a mravů je podle učení církve výrok učitelského úřadu neomylný vždy.

Buď jak buď, výzva k tomu, považovat za vlastní a implementovat do svého svědomí i výroky, které mohou být případně i omylné, bylo kamenem úrazu i pro tehdy loajální teology, jako byl např. Bernhard Häring, který v souvislosti s krizí autority píše: "Je jednoduše otřesné, že po všech těch zkušenostech se slepou poslušností může mocný kuriální kardinál ještě říci a napsat: 'Papeži je třeba prokazovat poslušnost, i když se eventuálně mylí' (...) Oidipův komplex není něco normálního, je to těžké duševní onemocnění v důsledku nezdravého vztahu otce a syna. Siegmund Freud zjistil Oidipův komplex tam, kde otcové oproti oprávněným očekáváním nové generace ještě stále paternalisticky nebo přímo tyransky vládli nad svými ženami a dětmi. Nové studie ukázaly, že není oidipovského komplexu tam, kde vládne zdravý partnerský vztah mezi manželi a kde se podle toho také proměnily výchovné metody (...) Ale i na kolektivní rovině zůstalo ještě něco jako Oidipův komplex, který napadá i takové hodnotáře, kteří se naprosto upřímně, i když ne zcela úspěšně, pokoušejí vrst do nového chápání autority“ (kterou přinesl koncil, pozn. autora).¹⁵²

V diskusi a reakcích na *Humanae vitae* je tedy zcela jasně a dobře vidět, že komplexní problematika (sexuální morálka, pojetí autority a její neomylnosti) nepochybně recipuje něco, co se zdálo být výhradním problémem sekulární společnosti. Změna, respektive narušení daného paradigmatu autority skrze společenskou revoltu studentů ve spojení s přínosem koncilu pak vytvořily prostředí,

¹⁵⁰ citováno podle dokumentu, dostupného na stránkách Německé biskupské konference: Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae Vitae* [On-line], URL: www.dbk.de/fileadmin/redaktion/.../Sonstige/k_nigsteiner_erkl_rung.pdf

¹⁵¹ Což ale není případ *Humanae vitae*.

¹⁵² Häring Bernhard: *Theologie im Protest. Die Kirche im Konflikt*, s. 80

ve kterém i jinak stále katoličtí teologové začali pochybovat a váhu autority učitelského úřadu revidovat.

IV. 3. 82. Katolický sněm v Essenu

Naplnio se aktuální společenské dění a soudobé pokrokové myšlení u katolických laiků odrážely v diskusích na 82. Katolickém sněmu v Essenu v říjnu 1968, čili nedlouho po vydání *Humanae vitae*. Bezprostředně před ním vystoupil na shromáždění delegátů katolických svazů se svým úvodním referátem předseda KDSE¹⁵³ Wolfgang G. Beitz s příspěvkem "Význam mimoparlamentní opozice pro společenské působení katolických svazů", který je obsahově stále ještě vzdálen bojovné rétorice socialistických studentů, přebírá ale jejich slovník. Beitz hovořil k představitelům jednotlivých svazů o jejich roli a ve společnosti, přičemž poměrně otevřeně přebíral některé modely studentské socialistické kritiky společnosti: "To, co by mělo být katolickým svazům bytostně vlastní, není zaklínání se formálními demokratickými poměry, nýbrž stálá kritická reflexe těch funkcí, které demokracie v rozhodujících fázích dějin státu vykonává.." A to tak dlouho, "dokud se parlamentární systém vystavuje oprávněným výtkám, že nebere na vědomí své reprezentativní povinnosti, které na něj delegoval občan." Dále Beitz pokračoval v požadavcích celkové demokratizace svazů uvnitř a zároveň jejich vystupování navenek.¹⁵⁴

Během samotného průběhu Katolického sněmu v Essenu se otevřeně projeví všechny nálady a celé názorové spektrum, které bylo plodem různého chápání závěrů Druhého vatikánského koncilu. Pastorální encyklika *Gaudium et spes*, pojednávající roli církve ve světě, byla hlavním předmětem zájmu. Na žádné jiné encyklice se názory netříbily jako na této.

Narozdíl od předcházejícího Katolického sněmu, konaného v Bambergu dva roky dříve, se do této události plně promítly nejnovější události. Essen se stal také jevištěm pro právě probuzené katolické studenty, kteří se v letech předchozích, kdy scénu suveréně ovládala studentská levice, nijak výrazně neprojevovali¹⁵⁵ Ještě těsně před Katolickým sněmem zakládali katoličtí studenti své "pracovní a akční skupiny" (Arbeits- und Aktionskreise) jako byla *Katolická společnost pro demokracii* a *církev* nebo *Kritický katolicismus*.¹⁵⁶

¹⁵³ Katholische deutsche Studenteneinigung

¹⁵⁴ Grossmann T.: *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, s. 211

¹⁵⁵ srov. Schmidtman Ch.: *Katholische Studierende 1945-1973*, s. 326-332

¹⁵⁶ Oertel Ferdinand, *Aufstand der Laien*, in: Die politische Meinung, Konrad Adenauer Stiftung 2001 [Online], URL: www.kas.de/wf/doc/kas_1592-544-1-30.pdf, s. 41

Výbor pro Kritický katolicismus v Bochumi komentoval samotný Katolický sněm až paranoidně: "Tváří v tvář propletenosti politické a církevní vlády ve Spolkové republice považujeme za možné, že na nadcházejícím Katolickém sněmu bude stávající antisocialistické trauma použito k stabilizaci stávajících mocenských poměrů v církvi a ve společnosti."¹⁵⁷ I když se studenti předem zřekli násilí proti osobám a věcem, byly pro Essen naplánovány podle vzoru studentské levice Go-in akce, tj. výtržnictví během jednotlivých sezení a diskusí. Obsahově se katoličtí studenti přihlásili, jak jsem před chvílí naznačil i v citovaném úryvku z Beitzova projevu, k socialistickému konceptu společnosti a k rozhodné demokratizaci církevních struktur.¹⁵⁸ Na rúrského biskupa Franze Hengsbacha, který Sněm ve své diecézi hostil, tu katoličtí studenti pokřikovali: "Hengsbach wir kommen, wir sind die linken Frommen". Ten jim odpovídal: "Links könnt ihr sein, wenn ihr nur fromm seid."¹⁵⁹

IV. 4. Katoličtí studenti na univerzitách a v akademickém prostředí

Zcela do vleku politické a společenské ideologie SDS se dostala především dvě velká univerzitní katolická společenství: Katholische Gemeinde v Bochumi a Berlíně. Příznačnou řečí hovoří leták, který katoličtí studenti v Bochumi rozdávali na 3. neděli adventní v roce 1967 lidem, vycházejícím z kostela: "Dnes přicházíte z kostela stejně jako o mnohých předešlých nedělích. Slyšeli jste v toto kostele něco o Vietnamu? Řekl vám tu někdo někdy něco víc, než jen to, že se máte modlit za mír ve Vietnamu? (...) Přemýšleli jste dosti o tom, že jsou to křesťanští vojáci, anebo alespoň takzvaní křesťanští vojáci, kteří tuto zkázu provádějí? (...) Nemůžeme jít na bohoslužbu a tam vyznávat vtěleného Boha lásky, když zároveň nepojmenujeme bezpráví na naší straně a solidarizujeme se s neprávem trpícími. ZŮSTANEME RADŠI DOMA".¹⁶⁰ Protest proti válce ve Vietnamu by sám o sobě nemusel nic znamenat, protože takové protesty nebyly v laické církvi ničím neobvyklým. V Bochumi ale čerpají praktické postoje opět z teoretických východisek spjatých s marxistickým pojetím společnosti. Pro "potřeby katolického společenství" toto pojetí našlo svou specifickou formu v teologii osvobození a jí příbuzné politické teologii, jejímž nejvýznamnějším představitelem byl v Německu Johann Baptist Metz. Současník rozebírá Metzův přínos bochumským studentům v

¹⁵⁷ *ibid.*, s. 41

¹⁵⁸ *srov. ibid.*, s. 42

¹⁵⁹ „Hengsbachu, už jdeme, jsme ti zbožní na levici“ - „Na levici můžete být, jen, pokud jste zbožní“, cit. podle on-line dokumentu, URL: [http://www.publik-forum.de/suche/?key\[1\]=Hengsbach+wir+kommen](http://www.publik-forum.de/suche/?key[1]=Hengsbach+wir+kommen)

¹⁶⁰ cit. podle: Schmidtman Ch.: *Katholische Studierende 1945-1973*, s. 337

jednom pojednání, které v roce 1969 otiskl Herder-Korrespondenz: "V Bochumi byla politická teologie považována za kritický korektiv, který je údajně zaměřený proti privatizaci dosavadní teologie a křesťanských společenství. Za tímto účelem byl do Bochumi pozván i samotný Johann Baptist Metz, aby zde přednášel o politické teologii v kontextu s církví, která by měla být místem kritické svobody. Podle Metze se v případě politické teologie a jejích konotací nejedná o 'reakční neopolitizaci víry', nýbrž o rozvíjení společensko-kritického potenciálu této víry. 'Nakonec musí církev právě dnes onu kritickou potenci, která spočívá v centrální tradici křesťanské lásky, mobilizovat. Tato láska nesmí být redukována na interpersonální oblast Já-Ty. Také nesmí být chápána jako nějaký druh charitativní sousedské pomoci. Musí být vnímána ve své společenské dimenzi a v ní uvedena v platnost, což ovšem znamená, že láska musí být chápána jako bezpodmínečná rozhodnost ke spravedlnosti, svobodě a míru.'" ¹⁶¹ Katolické společenství studentů v Bochumi tedy považovalo závěry koncilu za víceméně blízké těm názorům, který zastávala levice, ačkoli se koncil jasně distancoval od všech politických směrů a za měřítko svědomí v této záležitosti vyhlásil pouze a jenom nově vytyčené "sociální učení", obsažené v *Gaudium et spes*, které ve své obecnosti podle mého názoru nejde považovat ani za učení ve smyslu doktrinálním, tj. jako konkrétní návod pro společenské uspořádání (jako např. Quadragesimo anno). "KSG ¹⁶² chce být křesťanskou obcí, založenou na kritické teologii, vztahující se ke společnosti, jakož i na základě jiných věd. V duchu křesťanského bratrství vidí svojí úlohu v konceptu a prosazení demokratických struktur v církvi a ve společnosti; tím, že bude přispívat k přemožení politických, společenských a hospodářských pnutí ve světě; tím, že bude aktivně podporovat kulturní a umělecký vývoj, potřebný pro společnost; tím, že se bude snažit o mír." ¹⁶³

Na tomto místě by se snad mohlo na první pohled zdát, že obsahově jde o zcela ortodoxní přiznání se k hodnotám, které církev jako celek hlásá a které již byly jednou formulovány v koncilových dokumentech (a to nejen Druhého Vaticana). Termíny a obraty jako "kritická teologie", "vztah ke společnosti a jejím ožehavým problémům", "podpora uměleckého a kulturního vývoje" mají sice zdánlivě pozitivní, v kontextu jiných vyjádření a hlavně v kontextu Metzovy politické teologie a pozdější teologie osvobození zcela jednostranný a marxistický náboj. Stejně tak i slovo "demokracie v církvi a společnosti" - a takový mechanismus rozhodování v té době v církvi oficiálně nebyl zdaleka již tabu, viz zavádění farních rad apod. - má jednoznačně přímodemokratickou konotaci, kdy členská základna, v tomto případě věřící laikové, rozhodují o

¹⁶¹ Gärung in den Studentengemeinden, in: Herder-Korrespondenz, 2 (1968), s. 276

¹⁶² Katholische Studentengemeinschaft

¹⁶³ Gärung in den Studentengemeinden, in: Herder-Korrespondenz, 2 (1968), s. 277

personálních i obsahových otázkách přímo. Metoda odvozování je přitom docela dobře čitelná: podkladem a inspirací byly přirozeně nejdůležitější sociální encykliky *Pacem in Terris*, *Gaudium et spes* a *Populorum progressio*. S nich byly ovšem vyňaty hlavně body, které apelují na křesťanské milosrdenství, solidaritu s chudými a spravedlivé rozdělení bohatství a k nim, již svévolně, doplněn postup k jejich dosažení. Ačkoli se encykliky mnohokrát zřikají nároku na definici nejspravedlivějšího politického řádu, jsou interpretovány v socialistickém duchu. Jak podotýká historik Schmidtmann, společenská skutečnost již nebyla vykládána na základě podnětů Gasseta, Sedlmayera, Guardiniho nebo Schelskyho, nýbrž je nahradili Habermas, Marcuse, Marx, Brecht, Mao a Ernst Bloch. Na straně teologů byli Newman, Suhardo, Ratzinger, Rahner, Heer a Amery vystřídáni Metzem, Halbfassem atd...¹⁶⁴

Oficiální církev (Amtskirche) nebyla samozřejmě kritiky ušetřena. Kámen úrazu spatřovali bochumští studenti v "dalekosáhlé antropologizaci a personalizaci pojmu 'spása' v celé teologii, což nevyhnutelně vedlo ke "ztrátě 'dějinné a společenské' vztažnosti církve a křesťanské víry". Původcem toho zla, "špatného porozumění", byla církev, která "autoritářsky-patriarchálně" a se svou "stavovskou politikou" zneužila biblická zaslíbení k upevnění "společenského statu quo" a k "reakcionářské politice zájmů", místo toho, aby chápala evangelium jako protest vůči vládnoucí třídě, který Krista vehnal do smrtícího konfliktu s "teologickými a politicko-konzervativními autoritami své doby".¹⁶⁵

Apely na světový "mír", kdy bylo poukazováno pouze na konflikty, ve kterých nějak figurovaly západní kapitalistické státy, se svojí logikou řídily podle interpretačního klíče: západní kapitalistický stát rovná se agresor (Vietnam, Řecko). Vzhledem ke zločinům, kterých se v té době dopouštěl Vietcong nebo režim Maův v Číně, je to až udivující. V poměru s protesty proti přítomnosti válce ve Vietnamu se dokonce i sovětská agrese vůči sousednímu Československu, kam dokonce i němečtí revolucionáři v době Pražského jara dojížděli přednášet, setkala s malým ohlasem.¹⁶⁶

Metzova politická teologie, ze které katoličtí studenti v Bochumi, Berlíně a zčásti i ve Freiburgu ve svém programu vycházeli, kromě toho formuluje i jakousi teologii revoluce (především ve vztahu k Latinské Americe), ve které "bezpodmínečná vůle ke spravedlnosti a svobody pro druhé" může

¹⁶⁴ Schmidtmann Ch.: *Katholische Studierende 1945-1973*, s. 335

¹⁶⁵ srov. *ibid.*, s. 336

¹⁶⁶ Tuto jednostrannost německé levice komentoval v nedávném rozhovoru bývalý politický vězeň Bernd Eisfeld, odsouzený v roce 1968 v DDR za protest proti okupaci Československa vojsky Varšavské smlouvy, když řekl, že podpora pro politické vězně pravicového smýšlení byla ze Západu prakticky nulová. Oblíbenosti a podpory se těšili hlavně ti, kteří vyznávali levicový světonázor, in: *Za vaši a naši svobodu*, Praha 2011

"vybízet k Nemíru" (Nichtfrieden).¹⁶⁷ Tato trochu eufemistická formulace pro ozbrojené povstání či nepokoje pak mluví sama za sebe. Je pozoruhodné, že ač katolický teolog, pracuje Metz s politickou eschatologií, směřující k uspokojení pouze materiálních nároků a potřeb. Stejně zajímavá a "neortodoxní" interpretace se týká evangelního imperativu lásky k nepřátelům, která "nepožaduje sice, abychom protivníka brali vážněji než sebe sama, která ale požaduje, abychom jeho, také jeho zahrnuli do naděje na společnou budoucnost".¹⁶⁸

To koresponduje s komentářem popsaným výše, podle kterého je Metzův pojem lásky rozšířen z interpersonálního vztahu do kolektivistické polohy, kde se má stát ne osobní, ale přímo občanskou (takže i zřejmě vymahatelnou) ctností.

Jako ještě výmluvnější příklad pro svéráznou interpretaci encykliky *Populorum progressio* uvádím citaci rakouského aktivisty Günthera Nenninga, který v časopise *Neues Forum* napsal: „Od teď je možné církevně ospravedlnit dosavadní, církví odmítané revoluce ve Francii, Rusku a Číně, jako i budoucí možné revoluce ve Africe, Asii a Latinské Americe.“¹⁶⁹ Toto odvážné tvrzení se opírá jednoduše místo v papežské encyklice, kde se mluví o legitimní vzpouře proti "jednoznačné a dlouho trvající tyranii".

Jak dokazuje dopis duchovního správce berlínských katolických studentů, který cituje Schmidtman, jednalo se ve všech zde uvedených případech o kombinaci vlastní interpretace koncilových dokumentů (hlavně *Gaudium et spes*), obohacených o klíčové momenty neomarxistické teorie. Odpovídající tendence různých studentských skupin byly podle tohoto duchovního správce "přijaty tak spontánně hlavně proto", protože tito studenti viděli v konstituci *Gaudium et spes* výzvu, aktivně spolupracovat na utváření společenských poměrů. K tomu se přidružuje fakt, že dynamika Druhého vatikánského koncilu je povzbudila do té míry, že vyhledávají intenzivnější setkávání s jinak smýšlejícími skupinami.¹⁷⁰

Dojem, který může vzbudit o studentském katolicismu v Německu předcházející líčení, je třeba uvést na pravou míru: Uvedl jsem jeden extrémní případ skutečné ideologizace katolického studentského společenství (známém v odborné literatuře jako Modell Bochum). Metzova Politická

¹⁶⁷ Ist Revolution eine christliche Alternative?, in: Herder-Korrespondenz, 9 (1968), s. 431

¹⁶⁸ Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer "politischen Theologie", in: Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, 1967, S. 18. Cit. podle: Ist Revolution eine christliche Alternative?, in: Herder-Korrespondenz, 9 (1968), s. 432

¹⁶⁹ Nenning G., Neues Forum, Heft 160/161, 1967, s. 315, cit. podle: Ist Revolution eine christliche Alternative, in: Herder-Korrespondenz, 9 (1968), s. 432 - v článku se neuvádí název Nenningova komentáře

¹⁷⁰ srov. Schmidtman Ch.: *Katholische Studierende 1945-1973*, s. 349

teologie ale měla v mírnější podobě dopad daleko větší, v podstatě na celou KDSE, a její vlivy jsou i v laickém prostředí v Německu patrné dodnes.¹⁷¹

Celospolkové setkání zástupců KDSE vypracovalo v roce 1971 ve Würzburgu 41-stránkový programový dokument pro celou KDSE. V první části byly konstatovány "zřejmé rozpory v technicko-kapitalistickém systému" Spolkové republiky, z čehož vyplývá závěr, že je "bytovým úkolem organizace KDSE" aktivně provádět "humanizaci společnosti (...) ve smyslu zlepšení životních podmínek ve společnosti stejně jako ve smyslu seberealizace jednotlivce."¹⁷² Ve své Politické teologii se Metz nedotýká okruhu otázek, které souvisejí s metafyzickými problémy a s transcendentální eschatologií. Věnuje se výhradně otázce žádoucího společenského uspořádání ve světle evangelia a křesťanské teologie, redukované ovšem téměř absolutně na materiální svět. I proto ho lze patrně tak nenásilně skloubit s marxistickými modely.

Již v roce 1970 ustavila Německá biskupská konference Posuzovací komisi (Gutachterkommission), která měla důkladně prozkoumat, zda se KDSE nemíjí se svým posláním a je v souladu s ortodoxní katolickou perspektivou. O rok později byla zpráva hotová, stejně jako programové prohlášení KDSE, na které se zpráva vztahuje. "Bylo konstatováno, že práce a programová náplň KDSE redukuje křesťanské poselství na čistě vnitrosvětské učení spásy (...), kdy se "víra zdá být pouhou motivací společenskokritického a politického konání", "humanizace společnosti" vystupuje vedle toho "izolovaně a absolutizovaně". KDSE se skrze své programové prohlášení a své akce profiluje jako "politický spolek, které svým jednostranně politickým zaměřením nečiní církevnímu pověření zadość". Ještě před tímto stanoviskem předložil Joseph Ratzinger rozsáhlý teologický posudek, ve kterém označuje programové prohlášení KDSE jako spisek, ve kterém je "integrující funkce evangelia" pošlapána, sebeprezentací KDSE se táhne znehodnocení Druhého vatikánského koncilu jako rudá niť a studentské hnutí z roku 1967 se zde stává normativním vzorem.¹⁷³

Zajímavý pohled do akademických diskusí o autoritářské církvi a celkových nálad v počínajícím létě 1969 nabízí referát o tübingském setkání *Mezinárodní Pavlovy společnosti (Paulus-Gesellschaft)*¹⁷⁴

¹⁷¹ Zajímavou, ale zároveň i dost subjektivizující sondou je četba aktuálních příspěvků na katolickém fóru Kath.de.

¹⁷² Schmidtman Ch.: *Katholische Studierende 1945-1973*, s. 364

¹⁷³ *ibid.*, s. 365

¹⁷⁴ Spolek založený v roce 1955 pod názvem *Spolek pro setkávání křesťanství, náboženských směrů, vědy a společnosti - Verein zur Begegnung von Christentum, Religionen, Wissenschaft und Gesellschaft*, jeho zakladateli byli mimo jiné i Karl Rahner a Johann Baptist Metz s jedním z programových cílů, podporovat a moderovat diskusi mezi křesťanskými teology a marxisty.

Na tomto zasedání, zahájeném 5. května 1969, již naplno zazněly hlasy, které obsahově i podle dikce jenom oplývají myšlenkami, inspirovanými Novou levicí. V referátu, který opět vyšel v *Herder-Korrespondenz*, je prostor věnován hlavně vystoupení reutlingenského profesora náboženské pedagogiky Huberta Halbfasse, který zde nastínil nové možnosti tzv. "kritické teologie". Poté, co vymezil teologii jako kritickou a osvícenství podrobenou vědu přešel Halbfas k samotné její úloze v moderní společnosti: Funkce teologie v církvi je zároveň funkcí teologie ve společnosti." Podle Halbfasse musí být církev důsledně zbavena svého "magična"¹⁷⁵ Její teologie se musí stát opozicí vůči učitelskému úřadu a postavena do služby světu. Taková teologie musí ovšem podrobovat kontinuální kritice i sama sebe a to zejména na základě neustálého uchopování společenských problémů, tak, aby nevytvářela pouze své vlastní problémy, ale řešila zejména problémy přítomné v realitě.¹⁷⁶

To, co Halbfass navrhuje, je v zásadě zbavení teologie všech jejích metafyzických prvků a problémů a její plné začlenění po bok tzv. společenských věd. Na rozdíl od těchto si teologie ponechá jako svou základnu evangelní zvěst, ve které jako ústřední ctnosti vynikají láska a svoboda, a uchopí i ji jako společenskou kritiku, bez nároku na jakýkoli eschatologický a metafyzicky podmíněný závěr pro člověka na tomto pozemském světě. Na podporu svých tezí potom Halbfas uvádí hlavně církevní dějiny, ve kterých se podle jeho názoru jasně projevuje selhání hierarchické církve, ale i teologů, kteří byli v zásadě pouze vykonavateli její vůle.

Ještě dále než Halbfas, který nijak nezpochybňuje církev jako instituci, zašel triadvacetiletý právník z jižního Tyrolska A. Langer, který ve své přednášce o "Strategii proměny autoritářských struktur v církvi" požaduje vytvoření tzv. difusní církve, která by neměla být jenom revolučně zdemokratizována, ale dokonce zbavena svých dílčích institucí i majetku, který by papež podle Langerova názoru měl naházet do Tibery. Pomalé přibližování se církve problémům moderního světa v duchu papežova "aggiornamenta" je příliš pomalý proces, který Langer přirovnává ke stavu, kdy polygamně žijící člověk reaguje na požadavek monogamního života tím, že se svých deseti manželek zbavuje postupně, místo toho, aby to udělal naráz.¹⁷⁷ Jakkoli může tento příspěvek působit ve své radikalitě komicky, samotný fakt, že ho autor recenze zmiňuje ve svém referátu, byť se k němu staví kriticky, má svou výpovědní hodnotu a je zřejmé, že i podobné názory hrály na utváření veřejného mínění katolíků o vlastní církvi jistou roli.

¹⁷⁵ „Entzauberung“ - myšlen transcendentní obsah jejího učení.

¹⁷⁶ Zur Tübinger Tagung der Paulus-Gesellschaft, in: *Herder Korrespondenz*, 2 (1968), s. 270

¹⁷⁷ *ibid.*, s. 270-271

K samotnému demokratizačnímu procesu uvnitř církve a jeho vítanému vlivu na spolurozhodování laiků byly slyšet i konstruktivnější hlasy. Tak si například profesor politologie z berlínské univerzity A. Schwann položil otázku, zda se církev při 2. vatikánském koncilu postavila pluralismu čelem jen z taktických důvodů, anebo zda je tento krok upřímnou snahou o skutečnou proměnu? Jak Schwann hodnotí, bude budoucí věrohodnost církve záviset pouze na tom, že dokáže to druhé.¹⁷⁸ V závěru svého referátu se autor pozastavuje nad tím, jakou atmosféru vyvolávali zde přítomní, hlavně tübingenští studenti. "Svůj zvláštní akcent získalo zasedání skrze přítomnost větší skupiny studentů, kteří se živě hlásili ke slovu. Nevěcný a často i neférový způsob, jakým se někteří stále znovu a znovu pokoušeli diskusi „překonfigurovat“, postupně stále více „frustroval“ spoustu členů a sympatizantů Pavlovy společnosti. Nespočetné příspěvky k podobě diskusního řádu¹⁷⁹ enormně unavovaly; chybějící ochota, poslouchat argumenty a pomocí argumentů odpovídat srážely úroveň zasedání, jindy tak vysokou, podstatným způsobem dolu (...) prazvláštní názor „levičáků“ na „teorii a praxi“, podle kterého jsou členové Pavlovy společnosti pouze konzumenty přednášek, protože nehodlají každou debatu ukončit nějakým stanoviskem, „veřejným prohlášením“ nebo podobně vypadající „akcí“, stejně jako i odpovídající tlak levičáků na to, aby se jednalo „prakticky“, snižovalo věcnou diskusi dost podstatně. Proto také toto zasedání bylo patrně z dlouhodobého pohledu méně efektivní než všechna dřívější, která byla věcnější a vědecktější.“¹⁸⁰

Atmosféra v Tübingenu a napětí mezi tradiční univerzitou a studenty zde bylo ostatně srovnatelné s dalšími velkými univerzitami, jako byl Frankfurt nebo Berlín, s tím rozdílem, že násilnosti v Tübingen byly snad menší a hlavní události se odehrávaly přímo na univerzitě, spíše než na ulici. Na své vzpomíná i katolický teolog Hans Küng, v tomto čase vedoucí katedry dogmatiky na Katolické teologické fakultě v Tübingen. V jeho semináři se tehdy přihlásili dva studenti - kteří měli jistou „revoluční“ zkušenost z předchozího studia v Bochumi - s ultimativním požadavkem nastolit "vrchnostiprostou atmosféru", přičemž navrhovali, že ve vedení semináře se docent bude střídát se svými studenty: "Přitom si představovali, že se automaticky projeví 'skupinově-dynamické' procesy, při kterých budou myšlenky a ideje jenom klokat. Byl jsem skeptický, ale souhlasil jsem, při velmi dobrém vědomí toho, jak obtížné je dokonce i se solidními vědeckými znalostmi vést seminář šikovně a efektivně: Vyzval jsem tedy oba rebelující mluvčí, že mohou začít s vedením na příštím semináři. Tak se i stalo, ale oba těžce pohořeli. Po úvodu vyzvali přítomné k

¹⁷⁸ *ibid.*, s. 271

¹⁷⁹ viz příspěvek H.-U. Wehlera, uvedený nahoře v pozn. 41

¹⁸⁰ Zur Tübinger Tagung der Paulus-Gesellschaft, in: Herder Korrespondenz, 2 (1968), s. 271

díkusi - ale přes opakovanou výzvu se nepřihlásil doslova jediný student. Nenapadlo je vůbec nic, jak by mohli diskusi přivést k životu. Jejich o pomoc žadonící pohledy do publika a nakonec také směrem ke mě jsem pilně ignoroval. Teprve po dlouhé a trapné pauze jsem položil teologickou odbornou otázku, kterou ovšem nikdo ze studentů, včetně obou „předsedajících“ nebyl s to zodpovědět. V příštím semináři se už nikdo ze studentů neměl k tomu, aby ho vedl a oba „vůdcové rebelie“ mě litostivě poprosili, zda bych přeci jenom seminář znovu nepřevzal..."¹⁸¹

U Küngovy osoby považuji za nutné se zastavit a podat v celistvosti význam jeho díla. Jedná se totiž právě o teologa, jehož největší tvůrčí období spadá právě do námi zkoumané doby a který svým způsobem symbolizuje rozcestí, na kterém se církev v pokoncilní době nacházela.

Na rozdíl od J. B. Metze není Küng politickým teologem a věnuje se téměř výhradně tématům čistě teologickým.¹⁸² On sám o sobě ve svých pamětech říká: „K extrémní levici se opravdu neřadím (...) Nestojím ani církevně ani politicky nalevo. Například nepodporuji tu hlasitou skupinu „Kritického katolicismu“, který agituje s částečně se zmatenými parolami, transparenty a letáky a který také mimo jiné požaduje radikální demokratizaci katolických studentských obcí. Bráním se jakémukoli zmermomocňování křesťanství pro politické účely, jakékoli identifikaci křesťanského poselství s nějakým (pravým, levým, středovým) stranickým programem, ale také i instrumentalizaci liturgie pro sporné politické propagandistické akce (...) Podporuji společenskokritická naléhání „politické teologie“ J. M. Metze proti privatizované křesťanské víře, požadují ale ostřeji než Metz důsledky pro církev: kupříkladu v otázce neomylnosti nebo celibátu. Mohu se identifikovat s „teologií naděje“ Jürgena Moltmanna, ne ale s její radikalizací v teologii revoluce..."¹⁸³

Küng byl jako jeden z koncilových teologů mluvčím progresivního křídla těch katolických učenců, kteří nové záměry koncilu pochopili jako radikální odvrát od předešlého kurzu (zejména od římského kurialismu, papežského absolutismu) a příklon k ekumenismu, kde stála v popředí hlavně otázka společného slavení eucharistické oběti mezi evangelíky a katolíky. Otevření se církve světu zároveň chápali jako recepci některých, do té doby odmítaných podnětů v oblasti sexuální morálky, hlavně pokud šlo o umělou antikoncepci. Jako vedoucí katedry katolické dogmatiky (děkanem téže fakulty byl v té době Joseph Ratzinger) zpočátku Küng podporoval některé požadavky revoltujících studentů, hlavně v praktických záležitostech, jako byla reforma univerzity po stránce obsahu studia i po stránce organizačně-správní. Aktivně ale podle svých slov kladl odpor jakékoli politizaci vědy

¹⁸¹ Küng H.: *Die umstrittene Wahrheit*, s. 157-158

¹⁸² Ačkoli při svých mediálních vystoupení komentuje bohatě i politické dění, ve svých knihách přistupuje k těmto tématům značně rezervovaně.

¹⁸³ Küng H.: *Die umstrittene Wahrheit*, s. 115

jako celku nebo i jednotlivých disciplín, stejně jako zpochybňování demokratických institucí v rámci univerzity.¹⁸⁴ Stál-li Küng ale v občanských postojích na středolevé pozici, zaujímal v církevním kontextu pozici disidenta (i když se předsudku vlastní vnitrocírkevní levicovosti brání). Jeho knížka *Die Kirche* mu vynesla první vyšetřování před Svatým oficiem. Skutečnou bouří ale vyvolala jeho o dva roky pozdější studie k papežské neomylnosti (v souvislosti s encyklikou *Humanae Vitae*) *Unfehlbar? Eine Anfrage.*, ve které tuto zásadu nepokrytě zpochybnil.¹⁸⁵

Zajímavé srovnání, které Küng ve svých pamětech ve svém osobním vyprávění rozvádí na několik desítek stran, je osud jeho tübingského kolegy Josepha Ratzingera a jeho vlastní. Na těchto dvou biografiích se rok 1968 a studentské bouře jistě podepsaly velmi silně, ačkoli se v interpretaci obou dost liší. Küng píše: "Co se týče univerzitních reforem, těžko se v jednotlivostech rozhoduje, zda má člověk tuto hru hrát taky, nebo se tomu vzepřít. Ve svém vlastním hájemství (Küng mluví o svém insitutu) ale nejsem ochoten nechat si od rebelsky intolerantních marxistů něco nechat líbit. Celá struktura mého helvétského charakteru se vzpěčuje proti tomu, nechat se zastrašovat, ponížovat, nebo se dokonce násilně nechat do něčeho nutit."¹⁸⁶ Ve svých pamětech Küng několikrát ujišťuje, že narozdíl od svého konzervativnějšího kolegy bral studentské akce sportovně a nenechal se jimi příliš vyvést z míry. Svému pozdějšímu rivalovi (proto je třeba brát Künga s jistou rezervou) atestuje spíše plachost a celkovou bezradnost. Joseph Ratzinger podle Künga se během divokého roku 1968 kompletně proměňuje a obrací se směrem, do jisté míry opačným, než který šel jako jeden z progresivních teologů doposud.¹⁸⁷

Sám Ratzinger se ve svých pamětech věnuje událostem roku 1968 poměrně střízlivě. V jednom místě ale naznačuje, jakým šokem pro něj studentská arogance a její akce byly: "Strašlivou tvář této ateistické zbožnosti jsem uviděl naplno, ten psychický teror, nezřízenost, se kterou bylo možné, pokud šlo o ideologický cíl, rezignovat na každé morální přemýšlení jako na měšťácký přežitek. To vše je již samo o sobě rozčilující, ale stává se to pro teologa neúprosně hozenou rukavicí, když je tato ideologie přednášena jménem víry a když je církev používána jako její instrument."¹⁸⁸ Jak dosvědčuje i Küng, prožil Joseph Ratzinger jako děkan fakulty všechny možné studentské

¹⁸⁴ *ibid.*, s. 150

¹⁸⁵ O necelé desetiletí později byla Hansi Küngovi odebrána i *missio canonica*.

¹⁸⁶ *ibid.*, s. 160

¹⁸⁷ srov. Küng H.: *Die umstrittene Wahrheit*, s. 166

¹⁸⁸ Ratzinger Joseph: *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, s. 59

happeningy a jejich teror mnohem intenzivněji. Při probíhajících go-, sit- a teachins většinou přednášku zrušil a spěšně opustil aulu.¹⁸⁹

"Píšťalky, kterými rušili jeho přednášky, musel pociťovat jako šípy, které se zarývali do jeho kůže a do jeho smyslů. Měli jsme s ním soucit, jistě, někdy jsme také byli škodolibí; nikdy jsme ale nevěděli, co se v něm odehrává. Stáhnul se zpět, o problémech mluvil snad jen v nejužším kruhu a hledal - jak se na teologa sluší - hlubokomyslné odpovědi teologického významu. Co se tady odehrávalo, souviselo pro něj s 'duchem tohoto světa', s koncem západní civilizace a s vírou, která se rozpadá. Pravděpodobně například nikdy nepochopil, že Küng stál ve věci 'studentské revoluce' v zásadě na jeho straně."¹⁹⁰

Tübingenské období během studentských bouří, které Küng v jedné kapitole svých vzpomínek popisuje jako Ratzingerovo nepřekonané trauma, jistě přispělo k pozdější teologické orientaci budoucího papeže. To, co se ale Küng pokouší popisovat psychologizujícím způsobem (snad aby škodolibě naznačil, že Ratzingerova konzervativnější orientace je psychickým traumatem z roku 1968) mělo své jasné intelektuální důvody: "Blasfemický způsob, jakým se vysmívali kříži coby sadomasochismu, přetvářka, se kterou se - pokud to bylo výhodné - vydávali za věřící, aby neohrozili nástroje pro své vlastní cíle, to vše se nedalo považovat za roztomilé nebo za nějaký druh akademických rozporů."¹⁹¹ Dovolím si svoji osobní spekulaci: Ačkoli je známo, že je u Ratzingera po těchto událostech patrně větší přimknutí ke konzervativnějším pozicím, není v žádném případě dokázáno (kromě Küngových dohadů), že by právě studentské nepokoje v roce 1968 měly zásadní vliv na Ratzingerovu teologickou orientaci. Jisté je, že u něj, který ještě na koncilu vystupoval jako přední progresivní teolog, vzbuzovala obavy i některá přemrštěná očekávání na následující pokoncilové reformy.¹⁹² Události v sekulárním světě, jako byly studentské bouře a z velké části dost demagogická argumentace z ideologických pozic v něm určitě zanechaly zkušenost, že hledání pravdy v teologickém slova smyslu nemusí být o tolik více účinnější, pokud se tato úloha přenesla na co nejširší skupinu. Je tedy velmi pravděpodobné, že zmíněné události posílily Ratzingerovu důvěru v autoritu, zda ale způsobily nějaký radikální obrat v jeho teologii, považuji za nejisté.

¹⁸⁹ Küng H.: *Die umstrittene Wahrheit*, s. 166

¹⁹⁰ Hermann Häring, cit. podle Küng H.: *Umstrittene Wahrheit*, s. 166

¹⁹¹ Ratzinger J., cit. podle Küng H.: *Umstrittene Wahrheit*, s. 168

¹⁹² srov. Ratzinger J.: *Aus meinem Leben*, 35-37

IV. 5. Protipól

Prohlášení ZdK k otázkám demokratizace

Na radikální požadavek revoltujících studentů transformovat stávající instituce podle modelu přímé demokracie dalo 3. března 1969 odpověď ZdK, v dokumentu s názvem *Prohlášení Ústředního výboru německých katolíků k otázkám demokratizace (Erklärung des ZdK zu Fragen der Demokratisierung)*. Ačkoli byl dokument v jádru sepsán již v listopadu předchozího roku, kdy masové studentské protesty pomalu začaly odeznívat, trvalo ještě několik měsíců, než byla výkonným výborem schválena definitivní podoba. V zásadě je možné tento dokument, i když jeho vydání proběhlo o půl roku později, považovat za výstup z jednání divokého essenského sněmu. Jak zmiňuje i nejmenovaný redaktor časopisu *Herder Korrespondenz*, kde bylo otištěno plné znění, byla přepracována pouze pasáž, kde se mluví o aplikaci demokratizačních principů hlavně v církvi a to v souladu se *Slovem německých biskupů k otázkám víry a života církve (Wort der deutschen Bischöfe zu Fragen des Glaubens und des Kirchenlebens)*, kterému jsem věnoval pozornost předtím. Narozdíl od katolických studentů a některých proklamací na essenském Katolickém dni, je stanovisko ZdK k demokratizačním otázkám stejně střízlivé jako stanovisko biskupů: "Pro uskutečňování demokracie jsou v našem státě reprezentativní instituce, jako parlamenty a strany, nutné. Kdo se jich zříká, podporuje neprůhledné mocenské struktury a připravuje tak půdu pro teror a anarchii."¹⁹³ Dále je řeč o potřebě stálého vývoje těchto institucí a potřebných reformách některých částí německého ústavního zřízení (volební právo, zemských parlamentů, postavení stran a svazů), které mají zaručovat zdravý vývoj demokracie ve státě). V další části si list bere otevřeně na paškál jak vzímající se základnu NPD, tak i studentské hnutí a v jedné větě říká: "Tento proces (postupných reforem, pozn. autora) je blokován zejména pravicově i levicově radikálními tendencemi. Autoritativní schémata a pořádkové struktury i netolerantní kolektivistické představy ohrožují demokracii v jejích samých základech. Pokus, rozšířit formální principy demokracie bez rozdílu na všechny oblasti života ideologizuje demokracii samotnou a lživě ji vykládá jako pozemské učení spásy. Demokracie může obstát a rozvíjet se jen v případě, že budou proti všem hrozbám chráněna základní práva a hodnoty, stejně jako i reprezentativní struktura našeho státu."¹⁹⁴

¹⁹³ Erklärung des ZkdK zu Fragen der Demokratisierung, in: Herder-Korrespondenz, 4 (1969), s. 181

¹⁹⁴ ibidem

Stejně střízlivě se k sporným otázkám staví i Německá biskupská konference. K vietnamské válce vydala ve jednom ze svých pastýřských listů odpovídající komentář, který poměrně odvážně apeluje na fakt, že Němci musí být na základě svých vlastních historických zkušeností ti nejzdrženlivější: "Nepřísluší německým biskupům ani německému lidu, osobovat si roli soudce mezi oběma stranami konfliktu. Sami musíme lkát nad velkou historickou vinou. Musíme také chápat tíseň svědomí těch lidí, kteří horoucím srdcem touží po míru, zatímco stále rostoucí zbrojení a otevřenost vůči válce, která je přítomna v celém světě, jim brání v politickém uskutečnění míru."¹⁹⁵ Tento odstavec, jehož první část by mohla na první pohled vyznívat jako alibismus nebo nemístné srovnávání německých válečných zločinů s vedením války na americké straně, je ve skutečnosti ve své druhé části rozveden jednoznačně: říká se tu v zásadě, že ačkoli je rozhodnutí se k válce z křesťanského pohledu vždy sporné (tíseň svědomí), je třeba brát ohledy na okolnosti, které k takovému rozhodnutí vůbec vedou.

Bez komentáře nezůstávají ani studentské protesty a akce mimoparlamentní opozice: "Neméně než válečné konflikty ve světě nás děsí krize povědomí o povaze státu¹⁹⁶ a příznaky vzrůstající se politické radikalizace. Jsme přesvědčeni o tom, že rozladění mladé generace nad společenským řádem je možné zvrátit tím, když za tento řád bude spoluodpovídat takový stát, který veškeré své politické síly napne směrem k uskutečňování spravedlnosti a svobody, jednoty Evropy a míru mezi národy."¹⁹⁷ Na tomto místě ale ve skutečnosti, i když velmi decentně, hraje svou roli kritický podtón: rozladění je možné zvrátit větším úsilím k upevňování nepostradatelných hodnot. Podle biskupů se tedy nesmí stát, aby zajetý demokratický mechanismus zpohodlněl, nebo se stal pouhým rutinním výkonem moci, který ztrácí ze zřetele své poslání, kterým je obecné dobro, realizovatelné jen na základě platnosti mravních norem: "Tváří v tvář těmto nebezpečím vidíme my, biskupové, náš úkol v tom, náboženským poučením a praktickým životem církve posilovat ty mravní elementy, které jsou pro demokratický státní organismus dlouhodobě nepostradatelné. Současná krize autority ve státě a společnosti není omezena na tento prostor. I v církvi musíme v tomto čase čelit nepokoji a ohrožení"¹⁹⁸ Na jiném místě ještě zřetelněji řečeno: "Ve stávající situaci nestačí jenom držet se dál od pravicových či levicových extremistů. Je nutné podporovat ty síly,

¹⁹⁵ Fitzek A.: *Katholische Kirche*, s. 103

¹⁹⁶ Krise im Staatsbewusstsein

¹⁹⁷ Fitzek A.: *Katholische Kirche*, s. 103-104

¹⁹⁸ *ibid.*

kteřé se zasazují o vnitřní a vnější míř, spravedlnost a svobodu všech lidí.“¹⁹⁹ V podobném duchu se nese i další březnové vyjádření ZdK, o necelý měsíc starší, než prve uvedené. I laické výbory došly k jednomu kritickému bodu: Není možné žít podle starých vzorců a nechat běžet veřejné záležitosti ve stejných koleřích jako doposud. Jak poznamenává Grossmann, je toto vyjádření Výboru rozvinutím jinak umířněných postojů, odmítajících jakékoli revoluční násilí nebo nároky, v druhém plánu ale připouštějících oprávněnost kritiky. Ještě před patnácti lety by byl jiný postoj než plně loajlní s mocí nemyslitelný. Podle Grossmanova rozboru je tento dokument, shrnující postoje německých katolických laiků k aktuálním společenským otázkám, zajímavý i pro svou téměř stoprocentní stranickou neutralitu. A to i navzdory tomu, že se na jeho přípravě podíleli tři významní představitelé CDU. "Na místo dřívějších více méně jednoznačných projevů sympatií vůči unionistickým stranám se zde objevuje bezvýhradné přiznání se k různorodosti stran, která je důsledkem vnitrosolečenské různorodosti přesvědčení a zájmů (...) 'Bylo by osudové nedorozumění považovat tuto různorodost za výraz nejednoty a rozhádanosti národa. Strany nabízí mnohem spíše možnost, aktivně se podílet na utváření vůle', stojí v prohlášení z roku 1969, bez jakéhokoli náznaku myslitelných preferencí."²⁰⁰

Zcela nepolemický a svým vlastním postojem si jistý apel je možné nalézt ve vyjádřeni biskupů z 29. srpna 1969, které se přímo ve svém názvu vztahuje k událostem posledních dvou let, které ani po skončení mimoparlamentní opozice po schválení zákonů o výjimečném stavu neutichly: "Pravicové a levicové extremistické skupiny proti sobě vzájemně bojují ve svých programech. Protínají se ale ve svém sklonu k paušálním odsudkům a k použití násilí při prosazování svých politických cílů. Toto násilí proti lidem a věcem, o kterém jsou neustále podávány zprávy, se provinují proti přikázání lásky, které je pro nás křesťany rozhodující a které ani v tvrdých politických konfliktech nesmí nic pozbýt ze své platnosti. Mesianistický rys mnoha revolučních hesel odporuje naší víře, ve které při vším důrazu na vnitrosvětské úkoly vyznáváme, že spásu nelze čekat od tohoto světa. Naše víra není vázána na žádný politický, hospodářský nebo společenský systém²⁰¹. Její rozvíjení a služba věřících společnosti jsou ale stejnou měrou ochromovány chaosem neřádu a tlakem nacionalistických nebo totalitárních systémů. Nadcházející třicáté výročí vypuknutí 2. světové války by mělo všechny občany, vědomé si své zodpovědnosti, upomenout na to, kolik bezpráví a trápení, kolik bídy a nouze může vlastnímu i jinému lidu vzniknout kvůli nedostatečné

¹⁹⁹ *ibid.*, s. 108

²⁰⁰ Grossmann T.: *Zwischen Kirche*, s. 346

²⁰¹ cit. podle *Kleines Konzilskompēdium, Gaudium et spes*, s. 490

bdělosti vůči heslům cílevědomých nepřátel základních hodnot svobodného a spravedlivého řádu.“²⁰²

Následující vývoj událostí, ve kterém nejradikálnější křídlo studentských nespokojenců přešlo k přímému teroristickému násilí, se kterým se Německo bude potýkat příštích deset let, ukázal na oprávněnost obav, které biskupové vyslovili.

²⁰² Fitzek A.: *Katholische Kirche*, s. 107-108

V. Závěr

Vzhledem k prostorové omezenosti této práce jsem předložil pouze sondu do extrémních a umírněných pozic v katolickém myšlení v 60. letech a nikoli vyčerpávající přehled všech názorových proudů ve stále pluralističtější církvi. Ačkoli můj výběr byl selektivní, snažil jsem se zachovat poměr převládajících a okrajových názorů a věnovat jim dostatečný prostor. Přitom jsem každému z jednotlivých stanovisek, tj. oficiální postojům církve, teologickým kapacitám té doby, studentstvu a laikům věnoval tolik prostoru, kolik si ho na veřejném fóru v tehdejší době dokázala vydobýt.

Závěr je pro mě samotného do jisté míry překvapivý, neboť poměr sil se mi v názorovém spektru uvnitř Katolické církve té doby nejeví v 60. letech nijak nevyrovnaný ani oproti předchozím desetiletím nějak výrazně posunutý. Zároveň se nejedná ani o žádný druh církevní „tripartity“, neboť laická církev zpravidla přebírá to, co předtím připraví teologové, kteří většinou stojí jako protiváha ke zklidňujícímu a opatrnému episkopátu. Domnívám se, že jedině rázný pohyb uvnitř církve bezprostředně před a během koncilu zachoval katolické církvi její společenský potenciál a možnost se přesvědčivě vymezit vůči přísně sekulárním ideologiím. V zásadě veškerý ideologický arzenál, který používá Nová levice v 60. letech, jako převládající intelektuálský mainstream, uchopuje s časovým předstihem i koncil - ať už se jedná o palčivé sociální otázky, otázky zbrojení a světového míru, o poměr náboženství a sekulárního světa, znovuzdůraznění oddělení duchovní a světské moci a jejich kompetencí, dále i čistě vnitrokřesťanské otázky jako je ekumenické sblížení křesťanských církví i univerzalističtější postoj k pravdě či deklarace náboženské svobody a tolerance. Těmito důrazy Katolická církev do jisté míry s předstihem, anebo alespoň současně uvádí své stanovisko na pravou míru a umožňuje tak křesťanům katolického vyznání reagovat na otázky, které jsou jim legitimně kladeny zvnějšku. Povšechné seznámení se situací ve Spojených státech, Francii a Itálii mi napovídá, že tato skutečnost je a byla společná západním zemím, kde je většinově nebo alespoň výrazně zastoupeno katolické vyznání.

V případě západní části dnešního Německa narážíme na faktory, které jsou svým způsobem ojedinělé a to i v kontextu vývoje v jiných zemích, kde je katolické náboženství citelně zastoupeno: církve v Německu historicky dlouhodobě čelila různým frontám, někdy i několika zároveň. Byla to konfesionální rozdvojenost, zkušenost s byrokratickým absolutismem během napoleonských válek, pruské poručnictví po Vídeňském kongresu až do roku 1848, liberální éra, Kulturkampf, nacistická vláda a nakonec i morální a materiální zhroucení německé společnosti po 2. světové válce. Samozřejmě jsou dějiny francouzské, španělské, italské, britské a americké církve bohaté na své

zvláštnosti, většinou však určovány jednorázovými událostmi, které na dlouhou dobu určují daný směr. V německých zemích se v průběhu pouhých čtyř generací nakumulovaly všechny impulzy, myšlenkové varianty a filosofické školy, které kdy ovlivňovaly západní civilizaci. Existuje tu přímá a aplikovaná zkušenost s důsledky etatismu, komunismu, anarchismu, umírněného i extrémního nacionalismu, totalitarismu pravého a levého stříhu a nakonec i liberalismu a demokratického řádu. V každé takové situaci byla Katolická církev nucena zaujmout svůj postoj a prokázat tak pozdější koncilové tvrzení o tom, že "povahou svého poslání a své přirozenosti církev není vázána na nějakou zvláštní formu lidské kultury ani na žádný zvláštní politický, hospodářský a společenský systém, může díky této své univerzalitě vytvářet těsný svazek mezi různými lidskými společenstvími a národy..." To všechno samozřejmě za předpokladu, že se rozhodla nejít cestou kolaborace s kterýmkoli z těchto systémů a naplňovat své poslání, vyjádřené úkolem "všeho Božího lidu, především duchovních správců a teologů, naslouchat pod vedením sv. Ducha rozličným řečem naší doby, rozlišovat je, vykládat je a posuzovat je ve světle Božího slova, aby zjevená pravda byla stále hlouběji uchopována, lépe chápána a náležitěji zvěstována."

Ve světle řečeného není tedy žádnou záhadou, že to byla německá teologická elita, která zásadně určovala běh koncilu a přípravu jeho dokumentů, ať už to byl Augustin Bea, Joseph Frings za vyšší episkopát nebo Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Hans Küng, Hans Urs von Balthasar a Michael Schmaus za teology. Ti sice neměli hlasovací právo, nicméně měli přímý a značný vliv na hlasující biskupy a kardinály.²⁰³

V tzv. pokoncilové krizi, během které se názory na výklad jednotlivých koncilových dokumentů a jejich aplikaci takřka okamžitě rozpadly do všech směrů, ukázala německá církev také největší životnost a schopnost všestranného dialogu, i když tento nabýval leckdy dost vypjatých forem.

Kupodivu nejobtížnější otázkou je to, proč zrovna v Německu získalo studentské hnutí tak extrémní ideologickou i praktickou podobu. Vždyť například Herbert Marcuse působil dokonce více ve Spojených státech, Horkheimer i Adorno zde pobývali dost dlouhou dobu na to, aby zde jejich myšlenky zapustili své kořeny. Americká jižanská společnost 50. a 60. let byla v jednom ohledu dokonce nespravedlivější než ta německá - kvůli segregaci černochů. USA se navíc nacházely ve válce, jejíž příčiny byly denní zkušenosti běžného Američana ještě cizejší, než pro řadového Němce, který žil v zemi, rozdělené na demokratický a komunistický stát, jenž měl v případě akutního nebezpečí sloužit v podstatě jako nárazníkový stát mezi sovětským Východem a

²⁰³ Na tomto místě by bylo ale nepravdivé upřít podíl francouzské teologii, kterou reprezentovali hlavně Yves Congar a Henri de Lubac.

demokratickým západem. Na tuto otázku nedává literatura jednoznačnou odpověď a já ji prozatím také neznám.²⁰⁴

V této práci jsem ale dospěl k jinému, i když omezenějšímu závěru: Právě vyhraněnost německého levicového hnutí přispěla k intenzivnější reflexi koncilu a jako kdysi v dobách pruské nadvlády v Německu i k větší společenské angažovanosti katolíků než v jiných zemích, nemluvě o východním bloku. Zároveň neexistovala jediná aktuální otázka sociálního nebo politického významu, ke které by nebylo možné nalézt celé množství stanovisek a to z tábora episkopátu, teologů, studentstva a laického lidu.

V jisté části církve došlo kvůli tomu i k většímu odcizení a přiblížení se liberálně-sekulárnímu programu. Bylo to Německo, kde krajně pokrokové křídlo uvažovalo o svolání německého národního koncilu. V Rakousku²⁰⁵ a Německu se také nalézají epicentra pozdějšího laicistního hnutí *Wir sind Kirche* a z těchto zemí také vychází dodnes většina impulzů týkajících se mnohdy toužebně očekávaných, ale nikdy neuskutečněných pokoncilových reforem, ať už se tyto týkají zrušení celibátu, zpřístupnění svátostných úřadů ženám nebo i radikálnějších požadavků na restrukturalizaci církve a jejího hierarchického pořádku. Oprávněnost těchto požadavků nechť posuzují znalci koncilových jednání a z nich vyplývajících dokumentů.

Se stále postupující globalizací se jeví i čím dál tím obtížnějším, identifikovat původnost či sekundárnost toho či onoho hnutí. Ačkoli ale například Nová levice není originálně německé intelektuální hnutí, rozhodně se v Německu nejvíce promítly její důsledky do společnosti i politiky. Strana Zelených, jejíž zakladatelé a první voliči byli odrostlou generací tzv. osmašedesátníků respektive hnutí *Spontis*²⁰⁶, je dnes např. jako jediná ekologická strana v Evropě a vůbec na Západě stranou s masivní, v podstatě lidovou voličskou základnou.

Pokud pomineme tradičně katolické státy jako je Španělsko, Itálie, Portugalsko nebo Rakousko - kde byl katolicismus historicky spíše konzervován než aby musel být aktivně obhajován - jsou v Německu zároveň i silní křesťanští demokraté a to i přes historické sekularizační vlny, které se za posledních 200 let přes tuto zemi přehnaly. Domnívám se, že zásluhu na tom má nejen příznivá poválečná situace, kdy bylo na círev pohlíženo s respektem, ale i s vývojem v a po roce 1968, kdy

²⁰⁴ Je možné jistě označit nejvýznamější faktor: zkušenost s nacionálním socialismem. Na komplexní zodpovězení této otázky ale nestačí. Domnívám se, že ta není předmětem jen historického, ale i filosofického a kulturněhistorického bádání.

²⁰⁵ Které ale většinou přebíralo teologické impulzy německého prostředí.

²⁰⁶ Např. někdejší ministr zahraničí Joschka Fischer.

se určitá témata znovu dostala na pořad dne a měla v konzervativnějším táboře aktivní silnou laickou základnu.²⁰⁷²⁰⁸

²⁰⁷ Narozdíl v Česku, kde nezvyklý morální kredit katolické církve od r. 1989 nezadržitelně klesá.

²⁰⁸ Zároveň si myslím, že dějiny německé církve posledních stopadesáti až dvou set let mohou být vodítkem a inspirací pro společenskou identifikaci církve české, která za tuto dobu prodělala zcela jiný vývoj: zvláštní a upřednostňované postavení v habsburské monarchii následované ústrky a nepochopením většinovou společností v prvních dvaceti letech československé demokracie a nakonec i její taška totální umrtvení v dobách komunistické diktatury. Ačkoli všechna tato období nabízejí i svou avantgardu (katolická moderna v českých zemích či hlavně jezuity, dominikány a františkány odchovaná generace výrazných katolických intelektuálů první republiky či pozdějších politických vězňů), skutečně přirozený vývoj lze vysledovat jen v dobách 1. republiky.

Seznam použité literatury:

PRAMENY:

Dokumenty:

Erklärung des ZKdK zu Fragen der Demokratisierung, in: Herder-Korrespondenz, 1969, 4. Heft

Fitzek A., Katholische Kirche im demokratischen Staat. Hirtenworte der deutschen Bischöfe zu wichtigen Fragen der Zeit und zu den Bundestagswahlen 1945-1980, Würzburg 1981

Rahner K., Vorgrimmler H., Kleines Konzilskompodium, Freiburg 1966

Papežské sociální encykliky, URL: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/quelltext>

Encyklika Humanae Vitae, URL: http://stjosef.at/dokumente/humanae_vitae.htm

Vzpomínky a paměti:

Küng H., Er kämpfte Freiheit, München - Zürich 2002

Küng H., Umstrittene Wahrheit, München - Zürich 2007

Ratzinger J., Aus meinem Leben. Erinnerungen., München 1998

MONOGRAFIE:

Doering-Manteuffel, A., Katholizismus und Wiederbewaffnung, Mainz 1981

Feldmann, Ch., Papst Benedikt XVI. Eine kritische Biographie, Reinbek bei Hamburg 2006

Gatz E., Die Katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert, Freiburg 2009

Gatz E., Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band VIII. Laien in der Kirche, Freiburg 1995

Gollwitzer H., Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter. Beitrag in: Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt., Die Synode der EKD 1968

Grossmann T., Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945-1970, Mainz 1991

Hanssler B., Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben. Predigten, Vorträge, kleine Schriften, hg. von Karl Christ und Johanna Jantsch, Köln 1999

Häring B., Theologie im Protest. Die Kirche im Konflikt, Salzburg 1971

Juchler I., Die Studentenbewegungen in den Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik Deutschland der sechziger Jahre, Berlin 1996

Krauss H., Ostermann H., Verbandskatholizismus? Verbände, Organisationen und Gruppen im deutschen Katholizismus, Köln 1968

Kraushaar W., 1968. Das Jahr, dass alles verändert hat, München 1998

Lehnert D., Sozialdemokratie zwischen Protestbewegung und Regierungspartei 1848–1983. Frankfurt 1983

Metz. J. B., Úvahy o politické teologii, Praha 1994

Ratzinger J., Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte, München 1988

Schmidtman Ch., Katholische Studierende 1945-1973. Eine Studie zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn 2006

Schütz O., Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945-75, Paderborn 2004

Sontheimer, K., Grundzüge des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland, München 1984

Voegelin E., Vzpomínky na život a filosofii, Praha 1998

Voigt L., Aktivismus und moralischer Rigorismus. Die politische Romantik der 68er Studentenbewegung, Wiesbaden 1991

Wehler Hans-Ulrich., Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Band V. Bundesrepublik und DDR 1949-1990, München 2008

Wolfrum E., Die geglückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Bonn 2007

ČLÁNKY A STUDIE:

Fest Joachim, Das Dilemma des studentischen Romantizismus, in: Neue Rundschau, 1968, 1. Heft

Friedmann F. G., Brief an einen radikalen Studenten, in: Stimmen der Zeit, 4 (1968)

Hebblethwaite Peter, Gespräch mit Marxisten, in: Stimmen der Zeit, 7 (1967)

Kämpfer Winfried, Die Unruhe der Jugend, in: Stimmen der Zeit, 7 (1967)

Lepsius Rainer, Unruhe als Studentenpflicht, in: Stimmen der Zeit, 7 (1967)

Mann Golo, Politische Notizen in Frühling, in: Neue Rundschau, 1 (1968)

Schiwy Günther, „Der eindimensionale Mensch“, in: Stimmen der Zeit, 7 (1967)

Die protestierende Linke - Ihre Thesen und Aktionen, in: Herder-Korrespondenz, 4 (1969)

Die gesitigen Ursprünge der neuen Linken, in: Herder-Korrespondenz, 4 (1969)

Gärung in den Studentengemeinden, in: Herder-Korrespondenz, 2 (1968)

Ist Revolution eine christliche Alternative?, in: Herder-Korrespondenz, 9 (1968)

Zur Tübinger Tagung der Paulus-Gesellschaft, in: Herder Korrespondenz, 2 (1968)

